

Ulla Solasaari

**RAKKAUS JA ARVOT KASVATTAVAT PERSOONAN
– MAX SCHELERIN KASVATUSFILOSOFIAA**

HELSINKI 2003

Valvoja

Professori Hannele Niemi

Ohjaaja

Dosentti Tapio Puolimatka, Helsingin yliopisto

Esitarkastajat

Professori Juha Hämäläinen, Kuopion yliopisto

Dosentti Mikko Salmela, Helsingin yliopisto

Vastaväittäjät

Professori Jussi Kotkavirta, Jyväskylän yliopisto

Professori Pauli Siljander, Oulun yliopisto

Piirros: Tomi Kolu, Hepolan koulu

Yliopistopaino, Helsinki

ISBN 952-10-0797-4 (nid.)

ISBN 952-10-0798-2 (PDF)

ISSN 1238-3465

HELSINGIN YLIOPISTO
Kasvatustieteen laitos
Tutkimuksia n:o 187, 2003

Ulla Solasaari

RAKKAUS JA ARVOT KASVATTAVAT PERSOONAN – MAX SCHELERIN KASVATUSFILOSOFIAA

Tiivistelmä

Tutkimuksen tarkoituksena oli tuoda esille saksalaisen fenomenologin, Max Schelerin (1874-1928) kasvatustieteen peruspiirteitä sekä tarkastella kasvatuskysymyksiä ja -käytäntöjä niiden valossa. Tarkastelun lähtökohtana oli Schelerin ihmiskäsitys sekä siihen liittyvät teoriat rakkauden ja arvojen merkityksestä ihmisen kasvussa ja kehityksessä. Tutkimuksen pääongelmat koskivat Schelerin kasvatustieteen keskeisintä sisältöä, persoonaksi kasvamisen perustekijöitä sekä sitä, miten persoonaksi kasvamisesta voidaan käytännössä edistää.

Tutkimusmenetelmänä oli filosofinen analyysi ja keskeisimpänä aineistona Schelerin teokset *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* sekä *Wesen und Formen der Sympathie*. Analyysin apuna käytettiin vertailua siten, että Schelerin rakkausteoriaa vertailtiin Sigmund Freudin teoriaan ja arvoteoriaa Abraham Maslow'n ajatteluun.

Schelerin teoreettisten näkemysten käytännöllistä relevanssia tarkasteltiin soveltamalla niitä eräiden kasvatukseen liittyvien käytännön kysymysten ja ongelmien valaisemiseen ja selittämiseen sekä kasvatuksellisten käytäntöjen kehittelyyn. Näissä tarkasteluissa lähtökohtana olivat lähinnä tutkijan omat kokemukset opettajana ja kasvattajana.

Analyysin perusteella Max Schelerin kasvatustieteen erityispiirteinä nousivat esille emotionaalisen elämän ensisijaisuuden korostus suhteessa järkeen ja tahtoelämään sekä kasvavan lapsen että kasvattajan elämässä ja arvokasvatuksen merkitys. Arvokasvatuksessa ratkaisevaa ei ole sanallinen opetus, vaan ympäristössä tarjolla oleva ja aktiivisesti tarjottu arvomaailma sekä kasvatukselliset esikuvat. Rakastava aikuinen saattaa lapsen tekemisiin monipuolisesti sekä alempien mielihyvä-, hyöty- ja vitaaliarvojen että ylempien henkisten ja pyhän arvojen kanssa ja antaa tilaa lapsen omalle emotionaaliselle suuntautumiselle. Ryhtyessään perehtymään erilaisiin arvoihin rakkautensa intention mukaisesti lapsi rakentaa ja täydentää omaa arvomaailmaansa, *ordo amoristaan*. *Ordo amoriksen* yksilöllinen rakentuminen sekä sivistyksellinen kasvu tiedon funktionalisoitumisen kautta ovat Schelerin mukaan perustekijöitä persoonaksi kasvamisessa.

Avainsanat: persoona, rakkaus, arvot

Ulla Solasaari

LOVE AND VALUES MAKE THE PERSON GROW – MAX SCHELER’S PHILOSOPHY OF EDUCATION

Abstract

The purpose of the research was to present the German phenomenologist, Max Scheler’s (1874-1928), philosophy of education in general outline, and to consider educational questions and practices in its light. The study was based on Scheler’s idea of human nature and two theories, which are closely connected to it, viz. of love and of values and which are essential for a human being’s growth and development. The main research problems were :

What is the general outline of Max Scheler’s philosophy of education?

What are the decisive elements in a human being’s development into a person?

How can the development into a person be encouraged?

The research method was philosophical analysis and the most essential object of the analysis was Scheler’s works, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Werethik* (1913/16) and *Wesen und Formen der Sympathie* (1913/23). Scheler’s theory of love was compared with the love theory of Sigmund Freud and his theory of values with Abraham Maslow’s value theory.

The practical relevance of Scheler’s theories was considered by applying them to illuminate and to elucidate some of the practical questions of education and to develop educational practices. These practical considerations were mainly based on the researcher’s own experience as a teacher and educator.

As a result of the analysis, two main features in Max Scheler’s philosophy of education were revealed: the primacy of emotions in a human being with respect to reason and will, and the importance of values in both the child’s and the educator’s lives. When familiarizing the child with values the most significant thing is not verbal teaching, but the value set which is available and actively offered to the child in his/her environment. The role of another person, who serves as a model, is also an important factor in the child’s adoption of values. A loving educator provides the child with numerous opportunities to get in contact with values of different ranks, from the lowest values of pleasure and vitality, to the higher spiritual values. The educator lets the child direct his/her attention according to his/her own emotional intentions. In doing this the child builds and completes his/her individual *ordo amoris*, which is the core of his/her personality. The development of the individual *ordo amoris* and the process of civilization through the ”functionalization” of values, are the most significant factors in the child’s becoming an individual person.

Key words: Person, love, values

ESIPUHE

Päätökseeni jatkaa opintoja, opintojen kulkuun sekä tämän väitöskirjan syntyyn ovat vaikuttaneet useat henkilöt. Heistä tärkein on dosentti Tapio Puolimatka. Hänen luennoiltaan ja seminaareistaan sekä kirjallisista tuotoksistaan olen saanut voimakkaimmat herätteeni perehtyä kasvatuksen tutkimuksessa nimenomaan kasvatusfilosofiaan. Hänen tinkimätön vaatimuksensa ”tehdä filosofiaa” myös oman elämän kautta, keskittymällä siihen minkä kokee kaikkein tärkeimmäksi ja arvokkaimmaksi on monet kerrat helpottanut kirjoittamaan ryhtymistä ja pitänyt työssä kiinni.

Tärkeänä tukena ovat olleet myös seminaariryhmämme muut jäsenet Katariina Holma, Sirkku Kupiainen, Tiina Renko ja Eero Salmenkivi sekä vakituinen lenkkeilykaverini Minna Seppälä. He lukivat ja kommentoivat tekstiä sen eri vaiheissa ja vaikuttivat terävillä huomioillaan ja asiantuntevilla kommenteillaan ratkaisevasti työn kulkuun. Kiitoksen ansaitsevat myös työni esitarkastajat professori Juha Hämäläinen ja dosentti Mikko Salmela. Heidän huolellisuutensa ja tarkkuutensa ansiosta sain mahdollisuuden korjata ja tarkentaa käsikirjoituksen eräitä kohtia oleellisesti.

Oma korvaamaton merkityksensä on myös ollut kaikilla oppilaillani ja työtovereillani eri kouluissa vuosien varrella. Oman työuran taustaa vasten on helppo yhtyä Max Schelerin toteamukseen, että arvot tulevat esille elävässä kanssakäymisessä maailman ja sen ilmiöiden kanssa, eivät niinkään ajatellen. Oma ordo amorikseni, talo, jonka ikkunoista tarkastelen maailmaa, on monelta osin rakentunut työni yhteyksissä. Tästä muistuttaa Tomi Kolun tekemä kansikuvapiirros.

Tutkimusprosessin kuluessa perheen merkitys on korostunut, sekä perheen, josta olen lähtöisin että nykyisen perheeni. Pohdiskeleva ja keskusteluun mielellään antautuva isäni sekä omaan ajatteluun ja itsenäisiin ratkaisuihin toistuvasti kannustava äitini loivat perustan, jolta hyvin luonnollisesti kasvoi halu ajatella asioita vähän perinpohjaisemmin. Mieheni käytännöllinen ja henkinen tuki sekä nyt jo aikuisten lasteni elämääni tuoma täyttymys ja ilo ovat olleet voimanlähteitä jokapäiväisessä puurtamisessa koneen äärellä.

Lopuksi haluan lausua kiitokseni Sirkka Luostariselle, kummitädilleni, joka lukeneisuutensa ja rohkean ajattelunsa vuoksi nousi esikuvakseni jo pienenä tyttöinä ollessani. Omistan tämän väitöskirjani hänelle.

10.2.2003

Ulla Solasaari

SISÄLLYS

JOHDANTO	1
1 SCHELERIN FENOMENOLOGIA	5
1.1 Fenomenologinen aprioritieto	8
1.2 Tieteellinen aposterioritieto	13
1.3 Tietämisen lajit ja fenomenologinen kokemus	14
1.4 Persoonallisten aktien fenomenologia	15
1.5 Lapsi tiedon kohteena	16
2 SCHELERIN IHMISKUVA	19
2.1 ”Ihminen on määrittelemätön”	19
2.2 Ruumis, sielu ja henki	20
2.2.1 Minä ja persoona	21
2.2.2 Persoona hengen keskuksena	23
2.2.3 Kehollisuus ja persoona	24
2.2.4 Persoona aktien ykseytenä	28
2.2.5 Persoona ja identiteetti	29
2.3 Yksilö ja yhteisö	33
2.3.1 Yhteisötyypit	34
2.3.2 Demokratia ja solidaarisuus	35
2.4 Solidaarinen persoona	37
3 RAKKAUS	41
3.1 Sydämen logiikka	41
3.2 Tunne ja arvotieto	42
3.3 Emotionaalisen kerrokset	43
3.4 Schelerin teoria rakkaudesta	44
3.4.1 Rakkauden fenomenologia	45
3.4.2 Rakkaus ja tieto	49
3.4.3 Sympatiatunteet	50
3.4.4 Sympatiatunteiden kehittyminen	52
3.5 Sigmund Freudin teoria rakkaudesta	56
3.5.1 Vietti	59
3.5.2 Rakkaus	61
3.6 Schelerin naturalismi- ja Freud-kritiikki	63
3.6.1 Naturalismi ja arvot	64
3.6.2 Freudin ansiot	68
3.6.3 Freudin virheet	68

3.7 Rakkaus ja kasvatus	70
3.7.1 Martti H. Haavion käsitys pedagogisesta rakkaudesta	74
3.7.2 Pedagoginen rakkaus, persoona ja arvot	76
3.8 Rakastava ja rakastettu persoona	77
4 ARVOT JA EETOS	79
4.1 Absoluuttiset arvot ja niiden järjestys	79
4.2 Schelerin kritiikki arvorelativismia vastaan	81
4.3 Arvojen suhde olemassaoloon	85
4.4 Eetos arvojen välittäjänä	86
4.5 Abraham Maslow'n teoria perustarpeista	87
4.6 Schelerin ja Maslow'n teorioiden vertailua	95
4.7 Arvot ja koulukasvatus	98
4.8 Arvokasvatus ja indoktrinaatio	102
5 ORDO AMORIS	107
5.1 Rakkauden järjestys	107
5.2 Kohtalo	109
5.3 Kutsumus	110
5.4 Elämän mielekkyys	111
5.5 Ordo amoris, kohtalo ja kutsumus kasvatuskäsitteinä	116
6 SCHELERIN MORAALIFILOSOFIA	121
6.1 Etiikan pysyvä ja muuttumaton perusta	122
6.2 Kehittyvä ja muuttuva etiikassa	122
6.2.1 Eetos	122
6.2.2 Arkietiikka ja etiikka tieteenä	127
6.2.3 Instituutio-, asia- ja toimintatyypit	127
6.2.4 Praktinen moraliteetti	128
6.2.5 Koulun normit	129
6.2.6 Monikulttuurisuus ja pysyvät arvot	130
6.3 Emotionaalinen intuitionismi	131
6.3.1 Intuitio	132
6.3.2 Emotionaalinen intuitio	134
6.3.3 Rakkaus moraalin perustana	135
6.3.4 Intuitio ja subjektiivisuus	136
6.3.5 Järjen asema etiikassa	137
6.3.6 Miten lapsi oppii oivaltamaan arvokkaan?	142
6.4 Sisällöllinen apriorismi	146
6.4.1 Velvollisuuksien asema Schelerin etiikassa	147
6.4.2 Lakien merkitys Schelerin etiikassa	149
6.4.3 Periaatteet ja tapauskohtainen harkinta koulussa	151
6.5 Etiikan peruskäsitteitä	152
6.6.1 Hyveet	152
6.6.2 Onnistuminen	154
6.6.3 Onnellisuus	157
6.6.4 Katumus	159
6.6.5 Moraalinen edistyneisyys	161
6.6.6 Anteeksiantaminen	162

7 EETTINEN PERSONALISMI	167
7.1 Persoonan korvaamaton arvo	167
7.2 Persoona, luonne ja mielenlaatu	169
7.3 Näkökulmia persoonaan	169
7.4 Persoonan autonomia	173
7.5 Yleissivistys ja persoonan kasvu	175
7.5.1 Tiedon lajit	175
7.5.2 Persoonan kehittyminen sivistystiedon päämääränä	177
7.5.3 Kasvattaja esikuvana	180
7.6 Opettaja johtajana	184
8 RAKKAUS JA ARVOT KASVATTAVAT PERSOONAN	189
KIRJALLISUUS	193
SAKSANKIELISTEN TEKSTIEN KÄÄNNÖKSET	201

JOHDANTO

Saksalaisen fenomenologin, Max Schelerin (1874-1928) ajattelua kohtaan tunnettu mielenkiinto on viimeisen vuosikymmenen aikana elpynyt eri puolilla maailmaa. Osittain tämä johtunee siitä, että kaikki Schelerin tekstit on saatu koottua teossarjaksi. Sarja käsittää 15 nidettä, joista viimeisimmät on toimittanut Manfred Frings 1990-luvun lopulla. Suurempi syy lienee kuitenkin se, että eräät Schelerin filosofian keskeisistä teemoista ovat nousseet yleisen mielenkiinnon ja keskustelun kohteiksi eri tieteenaloilla. Erityisesti tämä koskee erilaisten tunteiden ja yleensä emotionaalisen asemaa ihmisen elämässä ja toiminnassa. Koulun näkökulmasta Schelerin tekee kiinnostavaksi myös hänen arvofilosofiansa, sillä arvokeskustelu on tämän hetken opetussuunnitelma-ajattelun perustava lähtökohta Suomessa.

Perinteisesti valistushenkinen, järkeä ja järkeen vetoamista korostava ajattelu on kohdannut haastajansa myös kouluelämässä, lähinnä erilaisten opetus- ja motivointimenetelmien, mm. suggestopedian ja NLP:n muodossa. On havaittu, että oppilaat, joita ei koenumeroihin ja tulevaan menestykseen viittaamalla tai rangaistuksen uhalla saada innostumaan, saattavat tempautua mukaan oppimiseen esimerkiksi sopivan musiikin tai mielikuvaharjoitusten kautta. Mutta mistä johtuu, että kaikkia ei koskaan saada innostumaan kaikesta, ja jotkut innostuvat aivan omia aikojaan asioista, joita kukaan ei heille edes yritä opettaa? Mikä merkitys tässä innostumisessa on innostumisen kohteella ja sillä joka innostuu? Mikä innostaa, ketä ja miksi?

Max Schelerin vastaus kysymykseen ihmisen mielenkiinnon suuntautumisesta ja sen kohteista tiivistyy kahteen käsitteeseen, arvoihin ja rakkauteen. Perekhyin lisensiaatintutkimuksessani (2002) arvojen ja rakkauden merkitykseen Schelerin kasvatusfilosofiassa. Tässä tutkimuksessa laajennan tarkasteluani etiikan suuntaan. Scheler liittyy pääteokseensa *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16) lisänimen *Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*.¹ Persoonan käsite on keskeinen etiikan ohella kaikessa Schelerin kasvatusfilosofiaan liittyvässä ajattelussa, mm. hänen käsityksissään tiedosta ja sivistyksestä sekä yksilön ja yhteisön suhteista.

Scheler katsoo, että ihminen on perimmältään emotionaalinen olento. Lapsi suuntautuu ympäristöönsä, sen ilmiöihin ja esinemaailmaan sekä itseensä synnynnäisellä mielenkiinnolla. Mielenkiinto on luonteeltaan ensisijaisesti emotionaalista ja vasta toissijaisesti älyllistä tai tahtovaa. Se kohdistuu konkreettisissa esineissä, ihmisissä ja ilmiöissä tarjolla oleviin arvoihin, jotka lapsi spontaanisti asettaa keskinäiseen järjestykseen ja ryhtyy sitten perehtymään siihen minkä kokee arvokkaimmaksi. Scheler nimittää ihmisen luontaista, itseen ja itsestä ulos päin suuntautuvaa intentionaalista mielenkiintoa käsitteellä rakkaus. Rakkaus herättää älyllisen ja loogisen ajattelun sekä pyrkimyksen, joka johtaa rakastetussa kohteessa ilmenevien arvojen monipuoliseen tutkimiseen ja tavoittelemiseen.

Jos rakkaus tavoittaa kohteensa ja lapsi omaksuu tavoittelemansa arvon, tämä arvo rakentaa hänen ordo amoristaan, hänen rakkautensa määräämää arvojärjestystä. Ordo amoris tulee esille kaikissa lapsen valinnoissa, hänen kohtalossaan ja siinä kutsumuksessa, jota hän toteuttaa toisten ihmisten parissa. Lapsesta voi Schelerin

mukaan tämän arvoihin ja rakkauteen perustuvan rakennusprosessin edetessä kasvaa persoona, jolla on kaikista muista ihmisistä poikkeava kokemismaailmansa. Persoonaksi kasvaminen edellyttää kuitenkin perehtymistä alimpien mielihyvä- ja elinvoima-arvojen lisäksi henkisiin ja pyhän arvoihin. Tutkimustehtäväni on tuoda esille Schelerin ajattelua erityisesti tästä persoonaksi kasvamisen näkökulmasta, ja tarkastella joitakin käytännöllisiä koulumaailman kysymyksiä Schelerin teorioiden valossa.

Tutkimustehtävä edellyttää toisaalta Schelerin filosofian kasvatuksen kannalta olennaisimpien ydinkohtien valottamista ja toisaalta käytännöllisten kasvatuskysymysten tarkastelua. Tästä johtuen tutkimusongelmat jakautuvat näkökulman mukaan kahtia siten, että kaksi ensimmäistä kohdistuu Schelerin teoriaan ja kolmas kasvatuksen käytäntöihin:

1. Mikä on Schelerin kasvatustilafilosofian keskeisin sisältö?
 - 1.1 Millainen on Schelerin ihmiskäsitys?
 - 1.2 Millainen on Schelerin käsitys arvoista?
 - 1.3 Mitkä ovat Schelerin moraalifilosofian pääkohdat?
 - 1.4 Millainen on Schelerin käsitys sivistyksestä?
2. Mitkä ovat persoonaksi kasvamisen perustekijät?
 - 2.1 Mikä asema rakkaudella on persoonaksi kasvamisessa?
 - 2.2 Mikä asema arvoilla on persoonaksi kasvamisessa?
 - 2.3 Miten sivistyminen edistää persoonan kasvua?
 - 2.4 Milloin persoonan toiminta on moraalisesti oikeaa?
3. Miten persoonaksi kasvamista voidaan edistää?
 - 3.1 Millä käytännön toimilla persoonaksi kasvamista voidaan edistää koulukasvatuksessa ?
 - 3.2 Miten lapsen moraalista kehitystä pitäisi ohjata koulussa?

Tutkimusmenetelmäni on filosofinen analyysi, joka kohdistuu yleissivistystä koskevaa lukua lukuun ottamatta lähes pelkästään Max Schelerin fenomenologisen kauden filosofiaan. Teoreettisen pohdinnan ja päättelyn lisäksi tarkastelen Schelerin käsityksiä oman, yli 20-vuotisen opettajakokemukseni tuottamaa taustaa vasten. Pyrin tulkitsemaan käytäntöä esittelemieni teorioiden valossa sekä tuomaan esille kehittämisen käytännöllisten ratkaisujen suuntia, jotka seuraavat teorioiden väitteistä. Käyttämäni kouluelämän esimerkit ovat peruskoulun kuuden ensimmäisen vuosiluokan kouluista.

Aloitan tutkimukseni Schelerin fenomenologian esittelyllä ja etenen ihmiskäsitykseen, joka oli hänen filosofisen mielenkiintonsa tärkeimpiä kohteita, ja joka myös säilyi sisällöllisesti yhtenäisenä koko tuotannon ajan. Ruumis, sielu, henki ja persoona ovat käsitteitä, joita ihmiseen on liitetty kautta filosofisen antropologian historian. Niiden sisältö on Schelerin filosofiassa kuitenkin varsin omintakeinen. Myös perehtyminen hänen käsitykseensä rakkaudesta, johon etenen kolmannessa luvussa, vaatii irtautumista muiden rakkauskäsitysten ja oman kokemuksen tuottamista mielikuvista ja käsityksistä. Yksi länsimaiseen kulttuuriin ja ajatteluun voimakkaasti vaikuttanut hahmo on Sigmund Freud. Vertailen hänen rakkaus-teoriaansa Schelerin teoriaan, jonka kehittymiseen tutustumisella Freudin tekstei-

hin oli merkittävä vaikutus. Neljännessä luvussa esittelen Schelerin arvoteoriaa, jonka ymmärtäminen on mahdollista vain hänen ihmiskäsityksensä ja rakkaus-teoriansa valossa. Samassa yhteydessä esittelen myös Abraham Maslow'n tarve-teoriaan perustuvaa, Schelerin teoriaa varsin lähellä olevaa käsitystä arvoista valaistakseni Schelerin fenomenologiaa naturalistisen ontologian suunnalta. Scheler käyttää arvojärjestyksestä nimitystä *Ordo amoris*, joka on viidennen luvun otsikko. Käsittelen aihetta lähinnä yksilöllisen arvojärjestyksen näkökulmasta ja liitän tarkasteluun läheiset kohtalon ja kutsumuksen käsitteet. *Ordo amoris*sesta etenen Schelerin moraaliteoriaan, jossa aikaisempien lukujen teemat yhdistyvät. Lopuksi tarkastelen millaista kasvatus- ja sivistysfilosofiaa Schelerin fenomenologisesti väritynyt käsitys tiedosta ja hänen rakkauteen sekä arvoihin perustuva käsityksensä ihmisen sivistymisestä ja kypsymisestä tuottavat.

Varsinkin viimeisessä luvussa tutkimukseni kohdistuu joihinkin teksteistä, jotka ovat peräisin Schelerin fenomenologista vaihetta seuranneelta, metafyyksiseksi luonnehditulta kaudelta. Ne edustavat hänen fenomenologisen filosofiansa tutkimustulosten jatkokehittelyä eivätkä ole ristiriidassa aiempien tekstien kanssa. Käyttämistäni saksankielisistä siteerauksista olen laatinut käännökset liitteeksi tutkimuksen loppuun.

1 SCHELERIN FENOMENOLOGIA

Wolfhart Henckmanin mukaan Schelerin filosofisen ajattelun kehittämisestä on kolme erilaista näkemystä. Ensimmäisen mukaan hänen filosofiansa muodostaa yhtenäisen kokonaisuuden, jota ei ole perusteltua jakaa erilaisiin jaksoihin. Toinen tulkinta jakaa Schelerin elämäntyön kahteen periodiin, joista jälkimmäinen alkoi 1920-luvulla ja sitä leimaa luopuminen katolisesta teismistä ja sitoutuminen panteismiin. Kolmannen jaottelun mukaan em. periodeista ensimmäinen jakautuu lisäksi uuskantilaiseen, erityisesti Rudolf Euckenilta vaikutteita saaneeseen kauden ja fenomenologiseen vaiheeseen, joka alkoi v. 1902 Schelerin tutustuttua Husserlin teokseen *Logische Untersuchungen* ja saavutti kukoistuksensa Schelerin Münchenin vuosina 1906-1910 ja niiden jälkeen. Husserlin lisäksi Schelerin käsitteisiin fenomenologisesta metodista vaikutti voimakkaasti myös perehtyminen Henri Bergsonin (1859-1951) filosofiaan ja erityisesti hänen näkemyksiinsä intuition merkityksestä todellisuuden ymmärtämisessä. (Henckman 1998, 13, 43.) Keskityn omassa tutkimuksessani Schelerin fenomenologisen kauden teksteihin, erityisesti teoksiin *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16) ja *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), joka ilmestyi ensimmäisen kerran vuonna 1913 nimellä *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*. Tässä luvussa tarkastelen Schelerin filosofian ja tietoteorian lähtökohtia tältä ajalta. Luvuissa 1.3 ja 1.4 esittelen Michael Gabelin analyysiä fenomenologisesta kokemuksesta Schelerin filosofiassa tuodakseni esille tietämissen ja persoonan suhdetta.

Fenomenologia yleensä voidaan nähdä protestina reduktionismia vastaan. Sen tärkein tehtävä on pelkistämisen sijasta laajentaa ja syventää välitöntä kokemusta. Pyrkimyksenä on antaa tutkimuksessa tilaa elävän elämän ilmiöille, päästä ymmärtämään asioita itseään. Tässä onnistuakseen tutkijan on irrottauduttava vallitsevista teorioista, ajattelutavoista, perityistä uskomuksista, ennakkoluuloista, jne. ja tavoiteltava paluuta ensivaikutelman viattomuuteen. Tavallaan kysymys on reduktiosta, mutta totutusta poikkeavassa suunnassa: tutkittava ilmiö redusoidaan siihen itseensä. Tutkijan mielessä erilaisista syistä syntyneiden ennako-olettamusten painolasti siirretään syrjään ja pyritään havaitsemaan ilmiö sellaisena, kuin se todellisuudessa ilmenee. (Koskiahon 1990, 39.) Fenomenologian piirissä on erityisesti kritisoitu tiettyjä positivismille tyypillisiä ennako-olettamuksia. Tällaisia ovat esimerkiksi vaatimukset ajattelun ekonomiasta ja yksinkertaisuudesta. Niitä ei fenomenologiassa pidetä itseisarvoina tutkimuksen teossa, pikemminkin päinvastoin. Fenomenologit arvostavat nimenomaan ajattelun rikkautta ja näkökulmien runsautta säästäväisyyden sijaan. (Spiegelberg 1978, 657.) Sekä Koskiahon että Spiegelbergin fenomenologiaa koskevat luonnehdinnat sopivat hyvin kuvaamaan myös Max Schelerin näkökulmaa filosofiaan ja sen menetelmiin. Hän ei auta lukijansa luomaan määritelmiä ja yksinkertaisia malleja tutkittavista ilmiöistä. Hänen tekstinsä johtavat päinvastaiseen suuntaan, kyseenalaistamaan sitä yksinkertaisuutta ja vivahteettomuutta, joka on tunnusomaista ajattelulle silloin, kun ilmiöihin liittyvä havainnon teko on huolimaton ja tutkijan omista intresseistä nousevaa, tai kun pyrkimyksenä on pakottaa tutkittava aineisto ihmisen ajattelun hallintaan.

Edmund Husserl (1859-1938) loi perustan fenomenologialle. Fenomenologista liikettä ei kuitenkaan voida luonnehtia sen enempää Husserlin kuin muidenkaan sen merkittävien edustajien luoman oppijärjestelmän pohjalta. Fenomenologia on pikemminkin tietynlainen tapa lähestyä filosofisia kysymyksiä. Yrjönsuuri päätyy esittelemään fenomenologian keskittymisenä siihen miten maailma meille ilmenee. (Yrjönsuuri 1998, 416.) Schelerille fenomenologinen metodi ei itsessään ollut suurimman mielenkiinnon kohde. Hänen suhteensa fenomenologiaan filosofiana ja metodologisena vaihtoehtona oli jo lähtökohdiltaan erilainen kuin Husserlin. Husserl pyrki kehittämään fenomenologiasta tiukan, aiempaa totuudellisemman menetelmän tieteellistä tutkimusta varten. Schelerin pyrkimyksenä ei ollut luoda uutta tiedettä. Hänen perusmielenkiintonsa kohdistui Spiegelbergin mukaan maailmankatsomuksellisiin kysymyksiin. Scheler ei keskittynyt ihmisen ja maailman suhteeseen päästäkseen ensisijaisesti perille tämän suhteen laadusta ja ehdoista. Tiede ja sen metodit edustivat Schelerille ennen kaikkea välineitä ratkoa sekä ns. ikuisuus-kysymyksiä että ajankohtaisia kriisejä ja ongelmia. Hänen tapansa filosofoida oli intensiivinen eläminen omassa ajassa sen herättämien kysymysten keskellä. Tämä näkyy myös hänen filosofiassaan, jota on toisaalta kritisoitu perusteellisuuden, selkeyden ja järjestelmällisyyden puutteesta sekä taipumuksesta hyväksyä löyhin perustein omia intuitioita aitoina oivalluksina. Toisaalta Scheleriä on ylistetty erittäin pitkälle kehittyneestä intuitiivisen oivaltamisen kyvystä. (Spiegelberg 1982, 270-271, 275.)

Yksi Schelerin ankarimmista kriitikoista oli itse Edmund Husserl, joka piti Scheleriä peräti tieteen vihollisena (Sander 2001, 11). Martin Heidegger puolestaan arvosti Schelerin ajattelua ja piti tätä aikansa saksalaisen filosofisen keskustelun voimakkaimpana hahmona (Henckman 1998b, 230). Yksi syy Schelerin filosofian jäämiseen taka-alalle 1900-luvun keskustelussa on sen vaikeaselkoisuus. Henckman katsoo, että Schelerin fenomenologisen metodin systemaattinen esittäminen törmää heti hänen omaan määritelmänsä, jonka mukaan fenomenologia ei ole metodi, vaan pikemminkin ”henkisen näkemisen asenne”. Tässä henkisessä näkemisessä tapahtuu se, mitä Husserl vaati: asia itse tulee esille. Tästä ei kuitenkaan voida päätellä, että Scheler olisi redusoinut fenomenologisen metodin intuitioon. Hän torjuu Henckmanin mukaan reduktiosyytökset menetelmällisen käytäntönsä kautta, mm. jakamalla fenomenologian kolmeen erilaiseen osa-alueeseen. Näistä ensimmäinen tutkii asioita (Sachphänomenologie), toinen akteja (Aktphänomenologie) ja kolmas näiden välisiä olemuksellisia yhteyksiä. Myös Schelerin käyttämä variaatiomenetelmä osoittaa reduktiosyytökset virheellisiksi. Hän pyrkii em. fenomenologioiden variaatioiden avulla näkemään ilmiöiden olemukselliset ytimet ja pääsemään eroon kunkin fenomenologian omasta tematiikasta, jonka hän katsoo peittävän itse ilmiöt. Scheler ei kuitenkaan ehtinyt varhaisen kuolemansa takia saattaa metodiaan lopulliseen teoreettisesti yhtenäiseen muotoon. (Henckman 2000, 13-14.)

Jeong-Ok Cho tuo esille Schelerin metodin kaksi puolta. Intuition rooli on ensisijainen. Sillä on luova rooli ilmiöiden välittömänä paljastajana. Tämän jälkeen metodissa edetään diskursiiviseen vaiheeseen, jonka kuluessa ilmiö asetetaan tarkkaan analyysiin, ja sitä koskevat havainnot esitetään systemaattisessa muodossa.

sa. Tieto edellyttää molempien metodin osien käyttöä, joskin intuition osuus on tärkeämpi ja Schelerin metodille leimallisin piirre. (Cho 1990, 156.)

Reduktio on fenomenologisen metodin keskeinen osa. Guido Cusinaton mukaan Schelerillä esiintyy useita erilaisia tapoja määritellä fenomenologinen reduktio. Cusinato jakaa määritelmät kahteen ryhmään. Toisen ryhmän hän otsikoi nimikkeellä ”fenomenologinen reduktio” noudattaen Schelerin omaa käytäntöä sijoittaa käsite lainausmerkkeihin osoittamaan sen eroa verrattuna husserlilaiseen reduktioon. Tämä ryhmä sisältää reduktion määritelmät Schelerin fenomenologiselta kaudelta. Toinen ryhmä sisältää määritelmät, joista Cusinato käyttää nimitystä katarttinen reduktio, ja ne ovat peräisin Schelerin filosofian viimeisimmän vaiheen teksteistä. Määritelmät, joissa näkyy Husserlin vaikutus, perustuvat hengen käsitteeseen. Scheler pyrkii niissä reaalisen olemisen syrjäyttämällä luomaan tilaa ideaalisen olemisen ymmärtämiselle. (Cusinato 1998, 88.)

Ilmiön olemuksen ja olemassa olon erottelun kyky on Schelerin mukaan ihmisen hengen perustava tunnusmerkki (GW9, 42.) Vain ihminen pystyy henkensä kautta vastustamaan ilmiön todellisuuden vaikutusta viettielämänsä, sulkeistamaan ilmiön olemassa olon ja keskittymään olemukseen itseensä puhtaassa kontemplaatiossa. (GW8, 138.) Eläimelle olemus ja olemassa olo ovat erottamattomat ja sen takia eläimen on seurattava impulsseja, joita ilmiöt sen viettielämälle aiheuttavat. Ihminen voi seurata viettejään, mutta hän voi myös olla niiden suhteen kieltäytyjä (Neinsager). Mitä enemmän henki puhtaan tahdon muodossa saa ihmisessä valtaa, sitä terävämmin hän pystyy keskittymään ilmiöiden olemuksiin. Vain ihmiselle on mahdollista valita askeettisuus suhteessa vietteihin, siirtää syrjään ilmiön todellisuus (entwirklichen) ja keskittyä olemustietoon. (GW9, 42.)

Cusinaton mukaan Scheler samaistaa ideaalisen olemassaolon ja olemisen jonkinlaisena (Sosein). Reaalinen oleminen ja yksilön olemassaolo (Dasein) ovat puolestaan Schelerin käsitteistössä sama asia.* Arvojen todellisuus sisältyy ideaaliseen olemiseen. Ne voidaan ymmärtää hengen aktin kautta ja vasta reaaliolomisen ”sammuttamisen” jälkeen. Vasta tietyn reaalisen tilan (Raum) syrjään siirtämisen jälkeen voidaan käsittää yleinen tilan (Räumlichkeit) käsite, persoonallisuus (Persönlichkeit) voidaan ymmärtää vasta aktuaalisten persoonien olemassa olon syrjäyttämällä, jne. Yleisten olemusten ymmärtämistä edeltää kuitenkin aina reaalinen kokemus, joka perustuu tosiasioille. Tässä Schelerin husserlilaisen vaiheen käsitys fenomenologisesta reduktiosta eroaa selvimmin Husserlin itsensä käsityksestä. Kun Husserl erottelee toisistaan tosiasiat ja niiden tutkimisen ja transsendentaalisen fenomenologian, joka keskittyy olemuksiin, Scheler pyrkii alusta asti pitämään tosiasiat ja olemukset erottamattomina. Cusinato katsoo, että tässä empiirisiksi luonnehtimiinsa tosiasioihin pitäytymisessä yhtä aikaisesti niiden syrjäyttämisen kanssa on Schelerin metodin ongelma. Husserlin

* Käytän Schelerin käsitteestä Dasein käännöstä ”olemassaolo” pitääkseni sen erillään vastaavasta Martin Heideggerin käsitteestä, sillä käsitteiden sisältö on näillä kahdella erilainen. Formalismus-teoksen sanaselityksissä Dasein-käsitteen synonyymeina esitetään Existenz ja Realsein (GW2, 614). Ks myös s.23. Vrt Niemi-Pynttari 2000.

ajattelu säilyttää Cusinaton mukaan koherenssinsa, sillä siinä ei pyritä transsendentaalisen reduktion kautta empiirisiä tosiasioita koskevaan tietoon, vaan ainoastaan siitä erilliseen olemustietoon. (Cusinato 1998, 83, 88-89.)

Franca Brujic ei pidä Schelerin näkemystä ristiriitaisena. Hän viittaa Schelerin (GW11, 119) vertaukseen ”Da die Natur gleich dem Genie arbeitet, das ohne Vorbild ein Mustergültiges hervorbringt, und nicht wie ein Handwerker, der eine Form grenzenlos reproduziert, gibt es keine *ideae ante res*“² ja toteaa, että Schelerin ontologiaan sisältyy ajatus ideoista yhdessä asioiden kanssa (*cum rebus*), ei ennen niitä (*ante res*) tai niissä (*in re*) tai niiden jälkeen (*post res*). Olemukset voivat tulla annettuina vain yhdessä tosiasioiden kanssa ja olemusten pohjalta mieli tuottaa ideoita ikään kuin luonnoksina erilaisista olemassaolon mahdollisuuksista. Tästä näkökulmasta Schelerin metodi säilyttää koherenssinsa, sillä olemusten ja tosiasioiden yhteys ei ole ontologisesti erottamaton. Olemus vain ei voi esiintyä tosiasioista riippumatta. (Branca Brujic 1998, 99.) Scheler katsoo, että maailmaa ei saa jakaa kahtia, ideaalisiin olemuksiin ja niitä ilmentäviin reaalisiin olioihin, sillä maailma on yksi. Maailmaa koskevissa erotteluissa tämän ykseyden tulee olla lähtökohtana. (GW9, 251-252.) Myös Paul Good korostaa Schelerin *cum rebus*-näkemystä ja sen eroavuutta verrattuna muihin olemusten ja todellisuuden yhteyden käsittämistapoihin. Schelerin ajattelu johtaa ymmärtämään todellisuuden dynaamisena ideaali- ja reaalifaktoreiden yhteistoimintana. (Good 1998, 90.)

1.1 Fenomenologinen aprioritieto

James Bohman pitää Schelerin fenomenologisen metodin ytimenä hänen käsitystään olemusten objektiivisuudesta. Olemukset tulevat tietoisuuteen kokemuksessa, mutta ne itse ovat kokijasta riippumattomia, apriorisia ja todellisia. (Bohman 1995, 714.) Myös Philip Blosser korostaa apriorin merkitystä Schelerin filosofiassa. Scheler antoi apriorille kantilaisesta perinteestä poikkeavan sisällön. Hän kritisoi käsitystä, jonka mukaan apriori samaistetaan formaaliin ja rationaaliseen kun taas aposteriorin katsotaan edustavan empiiristä. Kun apriorin käsitettä yleensä käytetään adverbina (tietää jotakin *a priori*) tai adjektiivina (apriorinen tieto), Scheler käyttää käsitettä myös substantiivina. Tällöin käsite viittaa arvojen maailmaan, joka muodostaa tiedon apriorisen sisällön. (Blosser 1995, 27-29.) Scheler (GW 2, 67) toteaa, että hänen pyrkimyksensä on antaa apriorin käsitteelle tosiasiasisältöihin perustuva merkitys. Spiegelbergin (1982, 301) mukaan Schelerin fenomenologialle on ominaista lähestyä tutkittavia ilmiöitä kieltojen kautta. Tämä pitää paikkansa myös apriorin käsitteen osalta, sillä Schelerin esittämistä näkökulmista kaksi valottaa sitä, mitä apriori on ja kuusi sitä mitä se ei ole.

(1) Apriori on välittömästi, intuition kautta havaittua, fenomenologiseen kokeemukseen (*Erfahrung*), intuitiiviseen näkemykseen (*Anschauung*) tai näkökulmaan (*Schau*) perustuvaa tietoa olemuksista (*Wesenheiten*, *Washeiten*). Intuitiivista kokemusta Scheler nimittää käsitteillä *Wesensschau*, *phänomenologische Erfahrung* ja *phänomenologische Anschauung*. Kokemus ilmiön olemuksesta (*Was*) kattaa ilmiön täydellisesti ja tulee kokonaan annettuna. Tähän kokeemukseen liittyvä tieto

on riippumatonta kuvauksesta ja käsitteistä tai symboleista, joita siihen on liitetty aikaisemmin tai liitetään kokemuksen jälkeen. Fenomenologinen kokemus edeltää kaikkea siihen liittyvää käsitteistämistä ja induktiivista tutkimusta, yms., ja sen tulee tapahtua niistä riisuttuna. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, etteivätkö ilmiöön tutkimuksen edetessä liitetty lauseet olisi a priori tosia, jos niillä on täydellinen vastaavuutensa ilmiössä. Apriorin piiriin kuuluvat kaikki ne merkityskokonaisuudet tai lauseet, jotka tulevat välittömästi annettuina ymmärrykselle. Nämä olemukset eivät itsessään ole sen enempää yksilöllisiä kuin yleisiääkään. Ne tulevat esille molemmissa yhteyksissä lakkaamatta kuitenkaan olemasta kantajistaan ja muodoistaan riippumattomia olemuksia. Olemuksia ei voida osoittaa tosiksi tai kumota sen perusteella, mitä niistä empiirisesti havaitaan tai koetaan yksityisissä tai yleisissä yhteyksissä. Ne ovat olemassa ennen kokemusta ja siitä riippumattomia, mutta niitä voidaan kuitenkin tutkia ja tuoda esille myös empiirisen tieteen keinoin. Näistä olemuksista tai sisällöistä ja niiden välisistä yhteyksistä muotoillut lauseet ovat a priori tosia, joskaan aprioria ei voida sitoa näihin lauseisiin tai niiden muotoihin. (GW2, 67-69.)

Kuten Spiegelberg korostaa, Schelerin käsitys olemuksista on ei-platoninen. Ne eivät ole yleisiä, eettisen kokemuksen ideaalisia entiteettejä, vaan ne tulevat aina esille konkreettisessa kokemuksessa. Schelerin näkemys olemuksista tulee lähelle G.E.Mooren arvoihin liittyvää ajattelua. (Spiegelberg 1982: 289.) Fenomenologinen kokemus, jonka kautta olemukset tulevat annettuina, eroaa luonnollisesta ja tieteellisestä kokemuksesta välittömyytensä ja immanenttisuutensa perusteella. Fenomenologinen kokemus välittää kokijalle tosiasian itsessään, välittömästi, ilman symboleja, merkkejä, ohjeita, tms.. Kokijalle välittyy kokonaisuus, jossa kaikki symbolit ja merkit saavuttavat täyttymyksensä. Esimerkiksi tietty punaisen värin sävy on määriteltävissä mitä moninaisimmilla tavoilla: ”punaisena” värinä, tietyn pinnan tai esineen värinä, yhtenä spektrin väreistä, värinä, jonka juuri nyt näen, jne.. Fenomenologisessa kokemuksessa kaiken tämän muodostama kokonaisuus on täydellisesti läsnä, ja kokemuksesta voidaan sanoa, että se koskee ilmiötä ”itseään”. Siitä tulee koettu tosiasia. Fenomenologinen kokemus on myös puhtaasti immanenttia kokemusta, jossa kokemuksen akti ja oivalluksen liittäminen siihen tapahtuvat samanaikaisesti (Im Akte anschaulich). Siihen sisältyy vain se, mikä kyseisessä kokemuksessa avautuu kokijan itsensä intuitiolle. Annettu kattaa täydellisesti sen, mitä sillä tarkoitetaan symbolien, merkkien, kuvausten, jne. avulla. Kun sama tapahtuu myös toisinpäin, jolloin tarkoitettu kattaa kokonaan sen, mitä kokemuksessa tulee annettuna, annettu ja tarkoitettu yhtyvät (Deckung), ja voidaan puhua fenomenologisesta tiedosta. Tällainen tieto on luonteeltaan apriorista. (GW2, 69-70.)

Spiegelberg toteaa, että Schelerin määritelmä sisällyttää apriorin piiriin kaiken välittömän informaation, jonka ohjaamaton kokemus voi saavuttaa. Kokemus voi syntyä myös mielikuvituksen alueella, sillä kokemuksen aiheuttanut olemuksellinen sisältö ei vaadi tietoisuuteen tullakseen aikaan ja paikkaan sidottua konkretiaa. Tällä tavalla ymmärrettynä tiedon ja erityisesti apriorisen tiedon ala kasvaa huomattavasti empirististä käsitystä laajemmalle. (Spiegelberg 1982, 279, 290.)

(2) Fenomenologinen aprioritieto perustuu fenomenologiselle kokemukselle. Tässä suhteessa Scheler määrittelee oman fenomenologiansa jyrkän empiiriseksi.

Yksin olemassa olevat tosiasiat muodostavat fenomenologian perustan. Se ei perustu mielivaltaisille ymmärryksen tai järjen konstruktioille. Fenomenologisessa kokemuksessa saatu tieto ei kuitenkaan edellytä empiristisessä mielessä tieteellistä tai matemaattista todistettavuutta. Siinä paljastuvat tosiasiat ovat a priori annettuja, kokijan intuitiolle avautuvia sisältöjä, joiden paljastumiselle ei voida asettaa mitään todistettavuutta rajaavia ennakkoehtoja. Niitä ei poimita annettuna tulevan informaation kaaoksesta, eivätkä ne muodostu sarjasta tehtyjä havaintoja. (GW2, 71.) Fenomenologinen, intuitiivinen kokemus on Schelerillä Blosserin pelkistetyin tulkinnan mukaan apriorista nimenomaan siinä mielessä, että se on edellytys aisteihin perustuvalla empiiriselle tutkimukselle. (Blosser 1995, 34.)

Scheler ei kuitenkaan aseta aprioria aposteriorin vastakohtaksi siinä perinteisessä mielessä, että apriori olisi ennen kokemusta ja aposteriori sen jälkeen. Apriori tulee esille fenomenologisessa kokemuksessa ja siihen liittyvä tieto koskee puhtaita intuitiolle avautuvia tosiasioita. Aposteriorista tietoa saadaan Schelerin mukaan toisen lajin kokemuksesta, jollaista empiirisen tutkimuksen metodologiassa suositetaan. Siinä tiedon saamiselle ja todistamiselle asetetaan tiettyjä ennakkoehtoja. Fenomenologinen tieto toimii omalta osaltaan rajojen ja muotojen tasolla edellytyksenä aisteihin perustuvien havaintojen ja tutkimuksen tekemiselle ja on nimenomaan siinä mielessä apriorista suhteessa empiiriseen tutkimukseen. Muotojen ja käsitteiden perustana oleva todellisuus on olemassa ilmiössä itsessään, ja nimien antaminen ja käsitteistäminen voi tapahtua vasta sen jälkeen, kun ilmiö on kohdattu fenomenologisessa kokemuksessa. (GW2, 71-72.)

(3) Apriori ja formaali eivät siis Schelerin käsityksen mukaan ole sama asia, sillä myös aprioritieto on kokemustietoa. Samoin apriori - aposteriori - vastakohtaparia ei voida samaistaa formaalinen – materiaalinen (sisällöllinen) -vastakohtapariin. Näiden käsitteiden samaistaminen on Schelerin mielestä kantilaisen filosofian perustava harhakäsitys. Sekä apriorin että aposteriorin sisällä voidaan tehdä erottelu formaaliseen ja sisällölliseen. Esimerkiksi logiikan lauseen ”Lauseet ‘A on B’ ja ‘A ei ole B’ eivät voi olla yhtä aikaa tosia” apriorisuus on formaalia universaaliutensa vuoksi (mikä tahansa voi olla A tai B) ja sisällöllistä siinä mielessä, että se perustuu intuitiiviseen näkemykseen siitä, että joku tiedetty asia ei voi yhtä aikaa olla olemassa ja olla olematta olemassa. (GW2, 72-73.) Voidaan esimerkiksi sanoa, että lause: ”Lauseet ‘paperi on ainetta’ ja ‘paperi ei ole ainetta’ eivät voi olla yhtä aikaa tosia” on formaalissa mielessä a priori tosi, sillä sanat ‘paperi’ ja ‘aine’ voidaan korvata millä tahansa muilla sanoilla ja lause on edelleen loogisesti tosi. Sisällöllinen apriorisuus puolestaan liittyy kokemukseen, jonka mukaan paperi on ainetta, ja se ei ole olematta sitä. Schelerin mukaan siis logiikkaan kuuluva ristiriidan laki on fenomenologisessa kokemuksessa aina enemmän kuin pelkkä välttämätön muoto. Sillä on sisältö, ja sisältö ei sulje pois kokemuksen apriorisuutta.

(4) Sisällöllistä aprioria ei pidä samaistaa aistein havaittavaan sisältöön eikä myöskään puhtaaseen järkeen tai ajatteluun. Aistihavainto ei kerro havaitun varsinaista sisältöä. Esim. näköaisti havaitsee värin, mutta ei sitä sisältöä, joka värinhavaitsemiskokemuksessa tulee annettuna. Samoin kuulo aistii esim. tietyn sävelkorkeuden, mutta ei sitä mitä kuultu sävel itsessään sisältää. Aistein havaittu kattaa vain aistien havaintokyvyn rajoittaman osan kohteesta, ja sen takia ”aisti-

havainnon” käsite tulisikin ymmärtää riittävän rajatussa merkityksessä. Fenomenologisesti annettua on kokonaisuus, jonka kohde muodostaa, ja tämä kokonaisuus tulee tietoisuuteen ennen aistihavaintoa. Esim. kuution havaitessamme emme alkuperäisessä havaitsemistapahtumassa vastaanota aistivaikutelmia sen profiilista tai muodosta. Havaitsemme ”kuution”. Vasta tämän fenomenologisen peruskokemuksen jälkeen voidaan ryhtyä kokoamaan yksityiskohtaisempaa tietoa kuutiosta ja siirtyä induktiiviseen ajatteluun. Tällöin on huomioitava esim. havait-sijan ja kohteen suhde, näköaistin luonne havainnonteossa, muutokset havait-sijan ja kohteen fysiologiassa havainnontekohetkellä, jne. Nämä kaikki havaintoa tämentävät kysymykset pyrkivät valottamaan tutkittavaa ilmiötä ennalta määrätystä näkökulmista. Kysytään, mitä kuutiossa *voidaan* havaita. Fenomenologisessa kokemuksessa kysytään, mikä ilmiössä *on* annettua? Tällöin tutkija kohtaa ilmiössä paljon tosiasioita, jotka eivät liity aistihavaintoon, esim. suhteet, arvot, tila, aika, moneus, totuus, vaikutus, psyykkinen, fyysinen, jne. (GW2, 73-77.)

Aprioria ja rationaalista ei myöskään voi samaistaa. Filosofia, ja erityisesti etiikka ei voi perustua pelkkään rationaaliseen ajatteluun. Myös emotionaalisella, joka sisältää tuntemisen, järjestykseen asettamisen, rakastamisen, vihaamisen ja tahtomisen on apriorinen sisältönsä. Sillä on oma lainomaisuutensa, joka ei ole loogisesta ajattelusta riippuvaista. Siihen liittyvät tosiasiat ovat myös täysin riippumattomia induktiivisen tutkimuksen tuloksista. Emotionaalista aprioria selvittäessään Scheler viittaa Blaise Pascalin käsitteeseen ”sydämen järjestys”. Tunteen, samoin kuin muidenkin ilmiöiden tutkimuksessa, on myös pyrittävä ilmiöiden ja niiden välisten yhteyksien oivaltamiseen fenomenologisen kokemuksen kautta. Tutkimusta koskevat samat evidenssin ja fenomenologisen päättelyn vaatimukset, kuin mitä tahansa muuta tutkimusta. (GW2 81-84.)

(5) Aprioria ei voida selittää tyhjentävästi tai tehdä järjelle täysin ymmärrettäväksi. Sekä olemukset että yhteydet niiden välillä ovat annettuja tosiasioita. Niiden selittäminen ja asettaminen järjen konstruktioihin on jossakin mielessä aina menemistä näiden tosiasioiden ohi. Aprioriset yhteydet olemusten välillä eivät ole ihmisjärjen luomia lakeja, vaan alkuperäisiä, ilmiöissä itsessään olevia asiayhteyksiä, ja ihminen voi ainoastaan pyrkiä ymmärtämään niitä mahdollisimman oikein. Tässäkin yhteydessä Scheler viittaa kantilaisen ajattelun sisältämään näkemykseen maailmasta ja ihmisestä erilaisten asiaintilojen ja viettien ja impulssien kaaoksena, jonka järjestäminen on ihmisjärjen asia. Erityisen vahingollista tällainen ajattelu on etiikan alueella. Scheler katsoo, että Kantin usko käytännölliseen järkeen perustuu Hobbesilta perittyyn, pessimistiseen ihmiskäsitykseen. Sen mukaan ihminen on luonnonolio, jonka rakkaus on aina nautintoa tavoittelevaa itserakkautta. Protestanttinen kristillisyys on edistänyt pessimistisen ihmiskäsityksen leviämistä. Ratkaisuksi ihmisen ongelmaan Kant tarjoaa käytännöllisen järjen käsitettä luomaan järjestystä ja turvallisuutta. Samoin järkeä tarvitaan hallitsemaan ulkoista maailmaa, jonka Kant näkee, Schelerin tulkinnan mukaan vihansa takia, pelottavana asioiden sekamelskana, josta itsestään puuttuu mielekäs järjestys. Kantin käsityksen mukaan myös moraalinen järjestys ja sen muuttumaton perusta on ihmisen järjen ja tahdon apriorisessa yhteydessä. Moraalinen tahto on riisuttu järkeä lukuun ottamatta kaikesta muusta, esim. tunteista ja aistien tuottamasta in-

formaatiosta. Näistä ajattelua ohjaavista siteistä on Schelerin mielestä irrottauduttava, jotta apriorin käsite voitaisiin oivaltaa oikeansuuntaisesti, ihmisjärjestä riippumattomana, annettuihin, olemuksellisiin rakenteisiin ja sisällöllisiin tosiasioihin perustuvana. Scheler kehottaa lähestymään maailmaa ja siinä piileviä arvoja ajattelun sijasta käytännöllisesti, elämällä ja kokemalla itse. Arvot ja niiden apriorinen järjestys paljastuvat ihmiselle kosketuksessa todellisuuteen, ei ajattelemalla niitä. Moraalinen tieto syntyy tuntemisen ja arvojen järjestykseen asettamisen, viime kädessä vihaamisen ja rakastamisen kautta. (GW2, 84-86.)

*Nicht nur "innere Wahrnehmung" oder Beobachtung (in der ja nur Psychisches gegeben ist), sondern **im** fühlenden, lebendigen Verkehr mit der **Welt** (sei es psychisch oder physisch oder was sonst), **im** Vorziehen und Nachsetzen, **im** Lieben und Hassen selbst, d.h. in der Linie des **Vollzugs** jener intentionalen Funktionen und Akte blitzen die Werte und ihre Ordnungen auf! (GW2, 87.)³*

(6) Apriori ei ole transsendentaalista Kantin tarkoittamassa mielessä. Apriorisen tiedon edellytys ei ole kaikille ihmisille yhteinen käytännöllinen järki. Käytännöllisen järjen käsite johtaa Schelerin mielestä pitämään esimerkiksi etiikkaa ennen kaikkea sanojen viisautena, jossa aprioriset tosiasiat voidaan vaihtaa niitä tarkoittaviin merkkeihin ja lauseisiin. Tällainen viisastelu voidaan välttää vain siten, että apriorisuus perustetaan asiasisältöihin itseensä, ei niistä johtuviin ajatuksiin tai päätelmiin. Eettisten lauseiden ja käsitteiden on puolestaan löydettävä niissä (apriorisissa asiasisällöissä) täyttymyksensä. Fenomenologialla on kaikilla tutkimuksen aloilla tutkittavanaan kolmenlaisia olemuksia ja olemusten välisiä yhteyksiä. Asiafenomenologia (Sachphänomenologie) keskittyy inhimillisissä akteissa annettuina tuleviin kvaliteetteihin, ja akti- ja alkuperäfenomenologia aktien olemuksiin ja niiden välisiin suhteisiin. Kolmas fenomenologian laji tutkii näiden kahden välisiä yhteyksiä, jotka tulevat esille esim. arvon ja tuntemisen, värin ja näkemisen, äänen ja kuulemisen, jne. välillä. Akteja ei Schelerin mukaan voida tutkia perinteisin tieteen keinoin, sillä aktien oleminen on niiden toteutumisessa. Niitä ei voida pysäyttää analysoitaviksi ilman että niiden olemus menetetään. Käytännölliseen järkeen liittyvien aktilajien nostaminen erityisasemaan siinä mielessä, että kaikki muut olemukset ja niiden väliset yhteydet määriteltäisiin niiden lakien mukaisesti, ei ole perusteltua. (GW2, 89-92.)

(7) Apriori ei ole tiedostavasta subjektista riippuvaista. Subjektiiivisuuden ja apriorin suhdetta esitellessään Scheler selvittelee välttämättömyyden ja yleispätevyyden käsitteitä, jotka Kant liittää aprioriin. Kantin käsityksen mukaan yleisinhimillinen arvostelukyky tiedon, estetiikan ja etiikan alueilla pystyy erottamaan yleisen ja välttämättömän subjektiiivisesta ja ei-välttämättömästä. Apriori ei voi Schelerin mielestä olla samaa kuin välttämättömyys, sillä välttämättömyys itsessään perustuu aprioristen tosiasioiden evidenssille. Kun puhutaan välttämättömyydestä, joudutaan jo siihen ryhdyttäessä olettamaan tosiksi ne väitteet, joiden mukaisesti väitteiden ilmaisemat suhteet ovat välttämättömiä. Asian toteaminen loogisesti välttämättömäksi perustuu siis intuitiiviselle näkemykselle tosiasioista, jotka ovat a priori ilmeisiä. Esimerkiksi etiikassa velvollisuus perustuu näkemykselle hyvästä, ei hyvä käsitykselle velvollisuudesta. Ihmisen "minä" on vain arvo-

jen kantaja, ei niiden edellytys tai luoja ja määrittelijä tai lakia säätävä subjekti. Moraaliset totuudet eivät ole tosia siksi, että lakia säätävä subjekti on järkensä takia pakotettu toteamaan ne tosiksi, vaan siksi, että ne ovat itsessään, a priori käsitettävissä totuuksiksi. Niiden totuus on tästäkin näkökulmasta tarkasteltuna sisällöllistä, ei subjektin päätelmistä riippuvaa. (GW2, 92-96.) Kantalaisittain ajatellen aprioritietoa olisi siis esim. seuraava lause: Harakka on lintu. Scheleriläisittäin lause on tosi, mutta ei a priori. Aprioria on se mikä on fenomenologisessa kokemuksessa ilmeistä, kun kohtaa harakan: se kokonaisuus, jolle tämän havainnon jälkeen annetaan nimi „harakka“ ja joka luetaan kuuluvaksi lintujen luokkaan. Vastaavasti lause ‘Murha on väärin’ olisi formaalista aprioritietoa, joka on johdettavissa kummasta tahansa kategorisen imperatiivin muotoilusta. Lauseen apriorinen totuus fenomenologisessa kokemuksessa puolestaan perustuu siihen, mitä ”murha” sisällöllisesti käsittää. Vasta tämä sisällöllisen kokonaisuuden oivaltamisen jälkeen voidaan perustellusti pitää välttämättömänä totuutena murhan kieltävää lausetta. Apriorisuus ei Schelerin (GW2, 94) mukaan myöskään edellytä yleispätevyyttä, sillä apriorisia tosiasioita eivät ole ainoastaan ne, jotka jokainen ”puhtaan järjen” omaava subjekti ymmärtää; on olemassa myös yhden subjektin apriorista tietoa, joka joskus on mahdollistakin vain yhdelle.

(8) Apriorinen tieto ei itsessään Schelerin mukaan ole synnynnäistä, geneettisesti perittyä, tradition mukana saatua tai ihmissuvun historiassa hankkimaa. Tietoisuus apriorisista tosiasioista voi siirtyä tradition mukana ja esim. kyky intuitiiviseen oivaltamiseen ja tässä kyvyssä ilmenevät vaihtelut esim. eri ihmisryhmien ja erilaisten aprioristen sisältöjen välillä voivat olla perittyjä. On myös niin, että aprioriset tosiasiat voivat faktisesti realisoitua ihmisten elämässä tradition tai historiassa hankittujen ominaisuuksien kautta. Apriorisuus ei kuitenkaan ole ankkuroitunut ihmiseen perimän tai tradition kautta eikä vaadi tällaista ankkuroitumista, joten se ei tässäkään mielessä ole ihmisestä riippuvaista. (GW2, 96-98.)

1.2 Tieteellinen aposterioritieto

Apriorista tietoa saadaan fenomenologisessa kokemuksessa, ja se koskee olemuksia. Sen piiriin kuuluvat mm. matemaattiset ja geometriset objektit, puhtaat logiikan lauseet, yleiset käsitteet, kuten identiteetti, suhde, perustelu sekä rakkauden, totuuden, kauneuden, jne. olemusta koskevat lauseet. Käsitteet näistä voivat luonnollisesti vaihdella ajasta ja kulttuurista toiseen, mutta olemuksensa puolesta ne pysyvät ajasta ja paikasta riippumatta samoina. Aprioritiedon ohella inhimilliseen tiedon pääomaan kuuluu myös induktiivista, fenomenologiseen kokemukseen nähden eri lajin kokemuksesta johdettavaa tietoa. Kaikki tekninen kehitys on edellyttänyt jatkuvaa kokeellista toimintaa eivätkä sen saavutukset olisi olleet mahdollisia pelkän teoreettisen päättelyn varassa. Aposteriorinen tieto on paitsi empiirisen kokemuksen tuottamaa, myös siinä mielessä erilaista kuin aprioritieto, että sen saamiselle asetetaan aina tiettyjä ennakkoehtoja. (GW2, 69-70, 72-73.)

Aposteriorinen tieto ilmiöistä keskittyy niiden ominaisuuksiin ajan ja tilan asettamissa rajoissa. Scheler (GW9, 77) toteaa kokemukseen perustuvan tutki-

muksen pyrkivän ”ympärillämme esiintyvien, tietyllä tavalla luokiteltujen ilmiöiden ajallisaikallisissa yhteyksissä ilmenevien lainalaisuuksien” tuntemiseen. Scheler käsittää ihmisen elämänpiirin tuloksena kehitysprosessista, jossa tietyt kehittymisen mahdollistaneet olosuhteet ovat luoneet edellytykset tietynlaisille reaalisille ilmiöille. Ihmistä ympäröivä todellisuus on sattumanvarainen siinä mielessä, että toisenlaisissa olosuhteissa kehitys olisi ottanut erilaisen suunnan ja todellisuus olisi muotoutunut tuntemattomalla tavalla. Tutkimuksen kohteina olevien objektien olemassa olo ja oleminen tietynlaisina on suhteessa tähän sattumanvaraiseen todellisuuteen. Sen takia niillä ei ole pysyvää olemusta, toisin kuin aprioritiedon kohteilla, sillä ne muuttuvat todellisuuden muuttuessa. (GW9, 77.) Kokemustieto empiirisen tutkimuksen esittämässä mielessä on aina sidottua siihen todellisuuteen, josta se on johdettu, eikä sillä voi olla aprioritiedon tapaan absoluuttista asemaa. (Windheuser 1990, 65-66.)

1.3 Tietämisen lajit ja fenomenologinen kokemus

Michael Gabel on perehtynyt kysymykseen todellisuudesta, sen tietämisestä ja tiedon intersubjektiviisen välittämisen mahdollisuudesta Schelerin filosofiassa. Scheler edustaa avointa todellisuuskäsitystä. Hänen ajattelunsa lähtökohdista yksi on 1800-luvun rationalismin kritiikki, ja tässä yhteydessä kritiikki rationalismin todellisuutta rajoittavaa luonnetta kohtaan. Tämä johti Schelerin uudelleen määrittelemään hengen käsitteen siten, että se ylittää rationaalisen selityksen rajat ja kattaa kaikki hengen aktit. Schelerin jaottelun mukaan aktiolemukset jakautuvat teoreettis-tietävään, tahtovaan ja emotionaaliseen, joista viimeiset jakautuvat edelleen arvoja omaksuvaan ja rakastavaan aktilajiin. Todellisuuden avautuminen ilman sen sisältöä rajoittavia ehtoja on mahdollista ainoastaan persoonalle mainittujen aktilajien yhteistyön kautta. Persoonalla on konkreettisesti kokemisessa ja sen kautta tapahtuvassa todellisuuden ymmärtämisessä aina enemmän kuin tietävä, tahtova tai tunteva subjektiviteetti. Persoonalle maailma on avoin. Scheler painottaa erilaisten tietämisen tapojen luonteen ymmärtämisen merkitystä. (Gabel 2000, 47-48.)

Tietäminen, josta Scheler käyttää nimitystä *luonnollinen* tietäminen, tapahtuu konkreettisesti ihmisessä ja siihen liittyvät hänen psykofyysiset ominaisuutensa sekä sosiaalinen ja kulttuurinen taustansa. Tämä johtaa tietämisen perspektiivien erilaisuuteen tietävästä subjektista riippuen. Luonnollisessa maailmankuvassa todellisuus ja tietävän subjektin kehollinen järjestelmä vastaavat toisiaan. Tästä vastaavuudesta Scheler käyttää termiä olemassaolorelativiteetti (*Daseinsrelativität*). Koska luonnollisessa tietämisessä ei voida välttää tätä relativiteettia, on sen sisällä mahdotonta löytää erilaisten perspektiivien tuottamien maailmankuvien välistä yhteyttä ja ykseyttä. Luonnollisen tietämisen sisällä ei siten voida avautua todellisuudelle kokonaisuudessaan ilman välittävää instanssia. (Gabel 2000, 50-51.)

Toinen tietämisen dimensio on *tieteellinen*. Tieteellinen maailmankuva ei ole riippuvainen ihmisen kehollisuudesta, vaan hänen kyvystään tehdä empiirisiä havaintoja aistiensa kautta. Pystyäkseen luomaan näistä havainnoista universaalia tietoa, tieteen on asetettava universaaliudelle tiettyjä periaatteellisia ja metodologisia ehtoja. Tästä johtuen Scheler pitää tieteellistä maailmankuvaa keinotekoisena. Se

pystyy kyllä tuomaan esille yksittäisestä ihmisestä ja hänen kehollisuudestaan riippumatonta tietoa, mutta vain niissä rajoissa, jotka se itse asettaa. Kuitenkin tietämisen tulisi kyetä kattamaan kaikki mahdolliset kohteet ilman periaatteellisia tai metodologisia rajoituksia. Tähän tieteellisessä maailmankuvassa ei päästä, vaan sen piirissä on tyydyttävä tietoon, joka on ainoastaan osa universaalia tietämisen ykseyttä. Luonnollinen ja tieteellinen maailmankuva eivät siten pysty omista lähtökohdistaan käsin oikeuttamaan tai kumoamaan toinen toistensa näkökulmia tietoon. Ne jäävät molemmat vajaiksi todellisuuden käsittämiseksi. (Gabel 2000, 51-52.)

Gabelin mukaan Scheler tuo *fenomenologisen kokemuksen* esille välittäjänä näiden toisiinsa redusoitumattomien tiedon dimensioiden välillä. Fenomenologiseen tietämiseen ei sisälly mitään uusia aistihavaintoon perustuvia kohteita. Sen kohteena on luonnollinen ja tieteellinen tietäminen itse. Scheler luonnehtii fenomenologista tietoa myös transsendentaaliseksi. Hänen näkemyksensä poikkeaa kuitenkin Kantin transsendentaaliselle antamasta merkityksestä sikäli, että Scheler ei pidä tätä tiedon lajia puhtaaseen formaaliin logiikkaan perustuvana. Se viittaa pikemminkin molempiin muihin tietämisen muotoihin ja tuo esille sen mitä niiden piirissä tapahtuu. Se on siis eräänlaista tietoon liittyvää tietämistä, jossa tulevat esille luonnollisen ja tieteellisen tietämisen aprioriset rakenteet. Se paljastaa nämä rakenteet subjektiviteeteistä riippumattomina, jolloin ne voidaan ymmärtää olemisen apriorisina rakenteina. Fenomenologisessa tietämisessä avautuu siten Schelerin mukaan koko olemisen sellaisena kuin se on. Siten avoimuus maailmalle on mahdollista vain fenomenologisessa kokemuksessa. Fenomenologinen kokemus tapahtuu konkreettisesti aina yksilöllisessä persoonassa. (Gabel 2000, 52-53.)

1.4 Persoonallisten aktien fenomenologia

Scheler erottelee Gabelin mukaan kaksi fenomenologian muotoa tai astetta. Ensimmäisen asteen fenomenologia erottelee ihmisen henkiset aktilajit, kuten tietämisen, arvottavan tuntemisen ja järjestykseen asettamisen, jne. Tämän asteen tieto on staattista ja puhtaasti deskriptiivistä. Yleensä Schelerin ajattelusta tunnetaan juuri tämä puoli. Toisen asteen fenomenologia etsii näiden aktien ykseyttä. Siinä pyritään muotojen asettamisen sijasta dynaamisuuteen, konkreettisten aktien toteutumisen fenomenologiaan. Koska Schelerin ajattelun mukaan aktien ykseys tulee esille vain persoonallisen olemisen muodossa, liittyy aktien ykseyttä koskeva kysymys aina myös persoonan olemiseen. Scheler määrittelee persoonan juuri toteutuneiden henkisten aktien ykseytenä. (Gabel 2000, 54-55.)

Toisen asteen fenomenologia jää Gabelin mukaan kuitenkin vaille lopullista kehittelyä Schelerin filosofiassa. Hän katsoo sen takia, että kysymystä on lähestyttävä persoonallisten aktien analyysin kautta. Gabel aloittaa analyysinsä Schelerin henkisten aktien järjestystä ja toteutumista koskevasta teoriasta. Schelerin teoriasa kokemuksen kautta saatava tieto perustuu esirationaalsiin emotionaalisen arvottamisen ja arvojen järjestykseen asettamisen sekä perimmiltään rakastamisen akteihin. Tästä johtuen tiedon kohteet eivät koskaan voi tulla annettuina puhtaasti itsenään, vaan aina suhteessa koko tietävän persoonan todellisuuteen, eikä tietämisen prosessia voida nähdä rationaalisena, vaan rakkauden toimintoon perustuvana.

Rakkauden toiminnolle on ominaista spontaanisuus, jolla se suuntautuu väsymättömästi maailmaan ja sen ilmiöihin ja houkuttelee kohteensa vasta-reaktioihin, jotka merkitsevät ilmiön itseilmaisua, sen paljastumista. Tämä näkemys rakkaudesta johtaa ymmärtämään faktisen tiedon saamisen prosessina, jossa todellisuus avautuu ihmiselle aina laajemmin ja täydempänä. Tietoa hankkiessaan ihminen ei siis ensisijaisesti rakenna ja varusta itseään todellisuuden hallintaa varten. Hän pikemminkin laajentaa ja syventää käsitystään maailmasta suuntautumalla sitä ja sen paljastamia ilmiöitä kohti. Tiedon hankkiminen ei siten ole Schelerin käsityksen mukaan luonteeltaan teoreettista, vaan se tapahtuu konkreettisesti aktissa persoonan ja maailman välillä. Tietäminen, arvostaminen ja rakastaminen ikään kuin konkretisoituvat persoonan akteissa. (Gabel 2000, 55-58.)

Tiivistetysti voidaan todeta, että Schelerin fenomenologian perustan muodostavat hänen käsityksensä emotionaalisesta intuitiivisen oivaltamisen aktista, tunteen akteista ja arvosisällöistä. Ilmiö itse tulee annettuna oivaltamisen aktissa. Ilmiön arvosisällöt ja niiden keskinäinen järjestys puolestaan paljastuvat rakastamisen ja järjestykseen asettamisen akteissa. Arvosisällöt ovat absoluuttisia ja muodostavat kokonaisuudessaan tiedon apriorin. Apriorinen tieto on siten fenomenologisessa kokemuksessa annettuna tulevaa, immanenttia, järkeen perustumatonta ja ainakin osaltaan sen selityskyvyn ulottumattomissa olevaa, subjektista ja hänen esim. aisteihin perustuvista havainnoistaan riippumatonta tietoa objektiivisten olemusten sisällöistä ja niiden välisistä suhteista. Fenomenologisessa oivaltamisen aktissa maailma ja sen arvosisällöt avautuvat yksittäiselle persoonalle, jossa maailmaa koskeva tieto konkretisoituu ja saa yksilöllisen luonteen. Fenomenologinen tieto toimii perustana aposteriorisen tiedon hankkimiselle. Aposteriorinen tieto koskee aikaan ja paikkaan sidottuja ilmiöitä, se on tiettyjen ennakkoehtojen rajoissa tuotettua, eikä sillä ole absoluuttista asemaa.

1.5 Lapsi tiedon kohteena

Schelerin fenomenologia johtaa ajattelemaan kasvatuksen ja kasvamisen ilmiöitä sekä kasvattajan että kasvatettavan näkökulmasta. Paneudun tässä yhteydessä ai-noastaan kasvattajan näkökulmaan, sillä kasvamisen ja kypsymisen fenomenologia tulee myöhemmin esille muiden teemojen yhteydessä. Kuten Gabel edellä toteaa, Schelerin filosofiassa rakkaudella on tietämisen kannalta oleellinen merkitys. Rakkaus saa ihmisessä aikaan suuntautumisen maailmaan ja sen ilmiöihin. Jotta suuntautumisen tuloksena olisi ilmiömaailman mahdollisimman totuudellinen avautuminen, täytyisi tiedon objektin tulla fenomenologisessa kokemuksessa annettuna tiedon subjektille.

Opettaja on oppilaaseen nähden tiedon subjekti. Opettajan oppilaastaan omaama tieto, sen vääristymät tai tiedon puute ovat kasvatustapahtuman etenemisen kannalta ensiarvoisen tärkeitä tekijöitä. Jos opettajan toiminta perustuu rakkauteen, hänellä on myös aito mielenkiinto oppilasta kohtaan. Miten opettaja voi saada oppilaastaan tietoa, jota hän voi pitää ainakin mahdollisimman totuudellisena ja jonka perusteella hän voi pyrkiä toimimaan kasvatuksellisesti parhaalla mahdollisella tavalla?

Onnistuneen kasvatussuhteen lähtökohta on sama kuin tieteenharjoittajan suhteessa tutkimuksensa kohteeseen, vaikka tieteen tekemisen prosessissa jatko onkin luonteeltaan ratkaisevasti erilaista verrattuna kasvatusprosessiin. Menestyksekkäs tieteenharjoittaminen vaatii tutkittavaa ilmiötä koskevia tosia perustietoja. Jos lähtökohtaoletukset ovat vääriä, ei tutkimus voi tuottaa oikeaa tietoa. Myös kasvattajan on lähdettävä liikkeelle oikeista perustiedoista ja rakennettava oma toimintansa niiden varaan. Tämän päivän koulukasvatuksessa opettajalla on jo koulutuksellisen taustansa vuoksi runsaasti yleistietoa lapsesta ja lapsen fyysisestä, psykososiaalisesta, moraalisen ajattelun, jne. kehityksestä. Teoreettisen tietämyksen lisäksi hänellä voi olla paljonkin erilaisia yksittäistä oppilasta koskevia etukäteistietoja, mm. hänen huoltajuussuhteistaan, sisaruksistaan, sairauksista, ruokavaliosta, koulua edeltävästä päivähoitohistoriasta, erilaisista psykologisista tai neuropsykologisista lausunnoista, jne., ja tietoa on mahdollista kartuttaa erilaisten kanavien kautta.

Schelerin filosofian valossa teoreettiselle tiedolle tai asiantuntijoilta saadulle informaatiolle ei voida antaa tiedon asemaa siinä mielessä, että opettaja voisi suunnitella ja toteuttaa kasvatus- ja opetustoimintaansa ensisijaisesti sen perusteella. Tietoa eivät edusta myöskään erilaiset, esim. toisten oppilaiden tai sisarusten mukana tulleet kuulopuheet tai erilaisissa oppilasta koskevissa palavereissa annetut arviot, pikemminkin päinvastoin. Kaikella lapseen etukäteen liitettyllä tiedolla voi olla jopa vahingollinen vaikutus myöhempään vuorovaikutukseen. Lapsi saattaa esimerkiksi lukea sujuvasti kouluun tullessaan, ja opettaja on lisäksi saanut tietää, että lapsi on lukenut jo parin vuoden ajan. Tämä tieto voi myöhemmin ohjata opettajan lasta koskevaa havainnon tekemistä niin että tämän mahdolliset ongelmat muilla oppimisen alueilla eivät pääse hänen tietoisuuteensa. Tieto varhaisesta lukemaan oppimisesta saa ehkä opettajan luokittelemaan lapsen ”lahjakkaaksi” ja hän alkaa vaatia lapselta huomaamattaan tämän oman luokituksensa mukaista osaamista kaikilla alueilla. Vastaavasti toinen lapsi voi tulla kouluun mukanaan psykologin lausunto, jossa todetaan, että hänellä on keskittymisvaikeuksia ja hänen käytöksensä on keskimääräistä levottomampaa. Opettaja saattaa antaa tällaiselle asiantuntijan muutaman testikerran perusteella laatimalle arviolle niin suuren arvon, että kohdistaa oppilaaseen sen mukaisia negatiivisia odotuksia ennen kuin on tavannut tätä kertaakaan.

Schelerin ajattelun näkökulmasta kasvattajan on perustettava toimintansa siihen, mitä hän itse lapsessa havaitsee kohdatessaan tämän. Tässä kohtaamiskokemuksessa opettajan tulisi pitäytyä pelkästään siihen mitä lapsessa tulee annettuna. Aiempi ”tieto”, samoin kuin omat odotukset, pelot tai toiveet tulisi syrjäyttää, jotta lapsi voisi tulla nähdyksi sellaisena kuin hän on. Kun tieteenharjoittaja pyrkii täydentämään ja tarkentamaan tutkittavaan ilmiöön liittyvää tietoa, hän on riippuvainen ennen kaikkea menetelmiensä luotettavuudesta. Hyvissä olosuhteissa hän voi lopulta saavuttaa tiedon kohdetta koskevan tiedon jokseenkin täydellisenä. Kasvattaja sen sijaan joutuu toimimaan paitsi oman havaintokykynsä, myös sen varassa, mitä tiedon kohde, lapsi itse haluaa tuoda itsestään esille. Lisäksi lasta koskevaa tietoa ei koskaan voi pitää lopullisena tai täydellisenä, vaikka tietyt piirteet hänessä ja hänen mielenkiintonsa suuntautumisessa pysyvätkin eri vaiheissa samoina. Lapsi kasvaa jatkuvassa aktiensa toteuttamisen prosessissa persoonallisuudeksi, joka ei tieteen objektien tavoin ole tutkittavissa. Tästä johtuen kaikki

lopulliset, sekä ennen lapsen kohtaamista että sen jälkeen laaditut määritelmät on aina uudessa kohtaamistilanteessa siirrettävä syrjään ja annettava lapsen tulla esille sellaisena kuin hän kohtaamishetkellä on.

Kun tutkittava ilmiö kasvatussuhteessa on toinen ihminen, ei hänestä saatu tieto voi ilmiön aktiluonteen vuoksi tulla koskaan täydellisesti annettuna. Tästä johtuen kasvatussuhteessa saatu tieto ei voi koskaan johtaa ilmiön täydelliseen hallintaan. Ihmiseen kätkeytyy aina alueita, jotka eivät tule herkimmänsä tarkastelijan havainnon ulottuville. Opettajan on suhteessa oppilaaseen toimittava joka tapauksessa osittain epävarmalla pohjalla.

Vähittäisessä toistuvien kohtaamisten prosessissa opettaja pystyy kuitenkin luomaan lapsesta varovaista kokonaiskäsitystä, ja sen perusteella hän voi pyrkiä ohjaamaan omaa toimintaansa viisaammin, kuin ilman tätä omaan kokemukseen perustuvaa käsitystä. On luonnollista, että tällainen lapseen tutustuminen vaatii aikaa usein vuosia ja lisäksi mahdollisuuksia viettää aikaa hänen kanssaan. Tästä näkökulmasta olisi tärkeää, että koulun ihmissuhteissa voitaisiin vaalia pysyvyyttä niin, että jokaisella oppilaalla olisi lähellään ainakin yksi sellainen opettaja tai muu aikuinen, joka olisi tekemisissä hänen kanssaan useita vuosia ja riittävän suuria tuntimääriä.

On luonnollisesti myös niin, että jos opettajalta puuttuu rakkauteen perustuva mielenkiinto oppilasta kohtaan, tällaiset käytännön ratkaisut voivat lisätä opettajan negatiivista vaikutusta lapseen. Hän voi toimia kokonaan ulkopuolisen informaation ja omien hätäisten johtopäätöstensä varassa ja luoda oppimistilanteita virheelliseltä perustalta. Tästä näkökulmasta opettajapersoonan merkitys on suuri niin hyvässä kuin pahassa.

2 SCHELERIN IHMISKUVA

Scheleriä pidetään yhtenä filosofisen antropologian uranuurtajista. Hänen merkityksensä on ennen kaikkea siinä, että hän nosti antropologian filosofisen keskustelun keskiöön. (Ks. esim. Laine 1995, 149.) Filosofiseen antropologiaan liittyvät kysymykset ovat Max Schelerin filosofiassa esillä kautta koko tuotannon, mutta erityisesti hän keskittyi ihmiskäsitykseen ja siihen läheisesti liittyviin asioihin fenomenologisen kautensa aikana, n. vuodesta 1906 alkaen. Hänen ensimmäinen varsinaisesti aiheeseen liittyvä tekstinsä on tutkielma *Zur Idee des Menschen* vuodelta 1914. 1920-luvun teksteissä filosofinen antropologia nousi avainalueeksi koko tuotannossa. Keskeisiä kysymyksiä Schelerin ihmisen filosofiaa koskevissa teksteissä ovat henkeen ja elämään, tunne-elämän rakenteeseen ja psyykkisen ja fyysisen suhteeseen liittyvät ongelmat. Näiden lisäksi hän paneutui mm. eläimen ja ihmisen vertailevaan tutkimukseen, ihmisen elämänsäkaareen syntymästä kuolemaan sekä ihmiseen sosiaalisena ja historiallisena olentona. (Henckman 1998b, 191-194.)

Scheler ei pyrkinyt antamaan lopullisia vastauksia filosofisen antropologian kysymyksiin, vaan näki pikemminkin tehtäväkseen pyrkiä pitämään yllä ”ihmiseen” liittyvää kysymistä lähinnä kahdesta syystä. Hän pyrki toisaalta estämään sellaisen ajattelun leviämistä, jossa ”ihminen” redusoidaan pelkkään järkeen. Toisaalta hän näki myös vaaran, että ihmiskäsitys tieteellisen tutkimuksen edistyessä typistyy pelkiksi empiirisen tutkimuksen tuloksiksi. (Sander 1996, 17, 23.) Schelerin ihmiskuvaan liittyvistä käsitteistä omaperäisin on *ordo amoris*. Se on kokoava käsite, jonka avulla Scheler tuo esille emotionaalisen ja arvokeskeisen ihmiskuvansa tärkeimmät ulottuvuudet. Koska *ordo amoris* käsitteen ymmärtämisen kannalta Schelerin tunne-elämää ja arvoja koskeviin teorioihin on tarpeellista perehtyä ensin, käsittelen *ordo amoris* käsitteen ja siihen läheisesti liittyviä kohtalon ja kutsumuksen käsitteitä rakkautta ja arvoja koskevien lukujen jälkeen luvussa 5.

2.1 ”Ihminen on määrittelemätön”

Kaikki filosofian keskeiset kysymykset palautuvat Schelerin mukaan kysymykseen siitä mikä ihminen on ja mikä hänen asemansa on suhteessa olevaan ja Jumalaan. Hän kokoaa aiemmassa filosofoinnissa ihmiseen liitettyjä kysymyksiä: Onko ihminen ali-ihmisestä kehittynyt nousukas? Onko hän, kuten Pascal tuo esille, valtaistuimelta suistettu kuningas ja astuiko hän itse valtaistuimelleen? Entä menettikö hän asemansa omasta syystään? Tarvitsemmeko ideaa Jumalasta ihmisen ykseyden ja erityislaadun ymmärtämiseen vai onko tämä idea vain ihmisen keksintöä, jolle voidaan antaa ainoastaan vertauskuvallinen asema? Scheler toteaa, että useita näistä kysymyksistä pidetään ”vanhentuneina” ja soveltumattomina sille intellektuaaliselle tasolle, jonka ihminen on saavuttanut. Ne voivat sitä ollakin, jos kysymysten varsinaisina sisältöinä pidetään niitä kuvainnollisia ja myyttisiä kuoria, joita näihin kysymyksiin mielikuvissamme liittyy. Jos kuoret poistetaan ja pyritään menemään niiden alla oleviin asioihin itseensä, huomataan kysymysten ajankohtaisuus. Voidaan jopa panna merkille, että filosofinen keskustelu on täynnä juuri em. kysy-

mysten asiasisältöjä. Psykologismiin, antropologismiin ja kriittiseen transsendentaalifilosofiaan pohjautuva keskustelu toisaalla ja fenomenologinen keskustelu toisaalla kiertyvät aina uudelleen samaan peruskysymykseen: Ovatko loogisten, eettisten ja esteettisten peruslakien pätevyys ja totuus riippuvaisia ihmisluonnon järjestyksestä, ja jos ovat, niin missä määrin? (GW3, 173.)

Toinen kysymysjoukko koskee ihmisen ja historian sekä ihmisen ja luonnon-historian suhdetta. Scheler kritisoi historiantutkimuksen johtopäätöksiä esim. ihmisestä ”luonnontilassa”. Hän katsoo, että ihmisen historiaan ja kehitykseen liittyvät johtopäätökset ovat aina jossain määrin mielivaltaisia. Näin on silloin, kun niitä tehdään arkeologisten kaivausten, löydettyjen dokumenttien, tms. konkreettisten löydösten perusteella sekä silloin, kun nykyajassa vallitsevista tosiasioista pyritään johtamaan ammuin vallinneet alkutilat ja kehitys. (GW3, 174.)

Kolmas kysymysten joukko nousee biologisen kehitysoopin pohjalta, erityisesti suhteessa ihmisen määrittelyyn yhtenä eläinlajina muiden joukossa. Aristoteleen (384-322 eKr.) määritelmän mukaan ihminen on järjellinen eläin. Viimeisten vuosisatojen aikana ihmisen määrittelemisen perimmältään järkiolentona (homo sapiens) on ollut vallitseva näkemys länsimaisessa filosofiassa. Järki katsotaan ominaisuudeksi, joka erottaa ihmisen muista eläimistä. Esillä on ollut myös työkalujen käyttö tällaisena ihmistä määrittävänä ominaisuutena (homo faber). Scheler toteaa, että tämä perimmältään pragmatismiin ja rationalismiin välinen riita on ollut olemassa antiikista ajoista alkaen. Jo Aristoteles ja Anaksagoras (500-428 eKr.) keskustelivat siitä onko ihmiselle kehittynyt järki käsien käytön kautta vai onko käsien hyödyllinen käyttö kehittynyt järjen vaatimuksesta. Mm. Henri Bergson katsoo ihmisen olevan vähemmän ”järkevä” kuin ”kätevä”. Järki ja logiikka ovat hänen mielestään kehittyneet ihmisen käytännöllisten toimien kautta. Hän ei kuitenkaan yhdy positivististen evoluutioteoreetikoiden näkemykseen käsien käytöstä ja puheesta tärkeimpinä tekijöinä vähittäisessä kehitysprosessissa ylemmistä apinoista ihmiseksi. Bergsonin mielestä logiikan ja käytännöllisen järjen takana on vielä olennaisempi ihmistä määrittävä taso, tietoisuus, joka on vapaa käytännöllisen elämän tarpeiden toteuttamisesta ja kykenee sen takia intuitiivisesti käsittämään maailman itsensä. Scheler katsoo, että kaikki edellä mainitut ja muut määritelmät, joiden avulla ihmisestä pyritään sanomaan lopullinen totuus, ovat tuomit-tuja epäonnistumaan. Ihminen on olemukseltaan nimenomaan määrittelemätön, ihminen on ”raja” tai ”väli” tai ”ylitys”, ”Jumalan ilmentymä”. Ihmisellä, joka voitaisiin määritellä ei olisi mitään merkitystä. (GW3, 175-177, 186.)

2.2 Ruumis, sielu ja henki

Vaikka ihmisestä ei Schelerin mukaan voida sanoa mitään lopullista, on ihmisen olemus perusmuotojensa osalta eroteltavissa ja näiden olemusmuotojen välisiä suhteita voidaan tutkia. Schelerin mukaan ihmisessä on kolme olemuksellista muotoa: ruumis (Körper), kehosielu (Leib-Seele) ja henki (Geist). Ihminen on aina joka tapauksessa ruumiillinen olento ja ruumiinsa kautta hän on osa fyysikaalista maailmaa. Ihmisen aineelliseen olemukseen pätevät kaikki ne fysiikan, kemian, yms. lait, jotka pätevät yleensä aineellisessa maailmassa. Ihmisruumiilla on ajalli-

nen ja avaruudellinen ulottuvuutensa, sillä on tietty muoto, joka muuttuu ajassa, oma värinsä, jne.. (GW12, 152.)

Toinen olemuksellinen osa ihmisestä on hänen sisäinen elämänsä (Innesein), jonka kautta ihminen kokee itsensä elävänä kehona. Kehosielu on psyykkisen kokemuksen tyyssija. Se on kiinteästi yhteydessä ruumiiseen, jonka muodossa keho tulee esille. (GW12, 155.) Scheler katsoo, että ihmisen tutkiminen pelkästään fysiologian näkökulmasta, ruumiillisena olentona tai psykologian näkökulmasta, psyykkisen tietoisuuden omaavana keho-olentona ei riitä. Vasta henki tekee ihmisestä ihmisen. (GW12, 175.) Scheler tuo teksteissään esille kolmijakoonsa liittyviä perusteluja ja määritelmiä varsin epäsystemaattisesti ja lomittain. Pysin seuraavassa tuomaan esille hänen ajatteluunsa sisältyvää minän ja persoonan erottelua eri näkökulmista. Schelerin peruseriaate on, että ruumis ja keho-sielu vastaavat minää persoonallisuuden tasolla ja henki varsinaisesti persoonaa, joka on minän tasoa korkeampi persoonallisuuden taso. Persoonan ja persoonallisuuden käsitteillä on siten tässä yhteydessä eri sisältö, ja käsitteellä ”henkinen” viitataan aina persoonan tason tapahtumiin.

2.2.1 Minä ja persoona

Scheler paneutui ensimmäisen kerran minän ja persoonallisuuden problematiikkaan väitöskirjatutkimuksessaan *Die transzendente und die psychologische Methode* (1899). Hän toteaa sekä transsendentaalisen että psykologisen metodin olevan yksipuolisia minää selittäessään. Minä transsendentaalisen filosofian ymmärtämässä mielessä dedusoituu realiteettitiedosta (gegenständliche Erkenntnis). Se on yksittäinen tietoisuuden sisältö muiden sisältöjen joukossa tietoteoreetikon omassa mielessä. Näin määritelty minän käsite ei voi Schelerin mielestä tuoda esille sitä mitä voidaan pitää ihmisen todellisena minänä. Minä on reaalin, toimiva kokonaisuus, ei pelkkä teoreettinen käsite. Ihmiselle on ominaista pyrkiä työstämään itseään (durcharbeiten) henkisen elämän toisiaan vastaan taistelevien tendenssien täyteydessä. Ihmisyksilö on samanaikaisesti tietoa hankkiva ja moraalisesti toimiva, ja jokaisen yksilön minä määrittelee samalla koko ajan suhdettaan koko universumiin, sen perimmäiseen alkuperään ja päämäärään. Näistä laajoista ja vaikeaselkoisista tieteeseen, moraaliin ja uskontoon liittyvistä lähtökohdista nousee kysymys minän yhtenäisyydestä. Voidaanko minästä tai persoonasta puhua ykseytenä? (GW 1, 300-302.)

Artikkelissaan *Kultur und Religion* (1903-1904) Scheler etenee minää ja persoonaa koskevassa tutkimuksessaan lähinnä Hegelin persoonan ja hengen käsitettä koskevaan ajatteluun kohdistamansa kritiikin kautta. Hän toteaa, että Hegelin ”objektiivisen hengen” käsite on omiaan kaventamaan persoonan käsitteen alaa. Jos ihmisen olemassaolo (Dasein) ymmärretään vain osaksi loppumatta etenevää kulttuuriprosessia, hänet alennetaan objektiivisten asiointilojen ja järjestyksen orjaksi ilman itseisarvoa. (GW 1, 349.)

Hengen käsite Schelerin filosofiassa on Angelika Sanderin mukaan ytimeltään lähellä kreikkalaista käsitystä järjestä. Ihmisen erityisasema maailmankaikkeudessa perustuu henkeen ja mahdollisuuksiin, joita se ihmiselle luo. Henki on periaate, joka pitää sisällään järkeen liittyvän loogisen ajattelun lisäksi intuitiivisen

oivaltamisen (Anschauung), erilaiset tahtoon ja tunteeseen liittyvät aktit, vapaan valinnan, jne.. Sander toteaa, että Schelerin oikeansuuntainen ymmärtäminen vaatii hengen käsitteen sisällön riisumista siihen aiemmassa filosofoinnissa liitetyistä määreistä. Esimerkiksi henki Hegelin esittämässä mielessä tarkoittaa ”subjektia”, joka toimii maailmankaikkeudessa itsevaltaisesti ja pyrkii tiettyihin päämääriin. Scheler puolestaan ymmärtää hengen pikemminkin henkisyytenä, ominaisuutena enemmän kuin substanssina. (Sander 1996, 48, 93.)

Sanderin (1996, 49) mukaan juuri hengen käsitteen uusi määrittely johti Schelerin myös uudelleen arvioimaan subjektin käsitteen merkitystä. Pääteoksessaan *Formalismus* Scheler erottelee toisistaan *minän* ja *persoonan*. Minä edustaa subjektin sielullista olemista ja tulee ilmi itseen kohdistuvassa havaitsemisessa (innere Wahrnehmung), ja minän osalta ihminen on myös tieteen keinoin tutkittavissa. Persoonaa puolestaan on subjektin intentionaalisten aktien lähde ja tulee esille näiden aktien konkreettisessa toteutumisessa. Tämä toteutuminen vaikuttaa aina siihen, millainen persoonaa on, joten persoonan osalta ihminen ei ikään kuin ”pysähdy” tutkittavaksi. (GW2 382-383, 386.)

Scheler katsoo, että yksi tieteen virheistä on ollut psykologian keksimisen jälkeen sijoittaa kaikki tunne-elämän ilmiöt psykologian tutkimuksen piiriin. Psykologia voi empiirisenä tieteenä, Schelerin filosofian näkökulmasta, kuitenkin tutkia ihmistä vain minää koskevan sielullisen elämän osalta. Tällainen tutkimus ei ulotu emotionaalisiin hengen akteihin ja funktioihin. Scheler selvittää henkisen ja psyykkisen eroa tutkimuksen tekemisen kohteina käyttämällä esimerkkinä ihmistä, joka on kauniin maiseman äärellä. Tämän ihmisen intentionaalinen hengen akti keskittyy ja perehtyy maisemaan rakkaudessa niin, että hän unohtaa itsensä ja sulautuu näkemäänsä ja kokemaansa. Tästä tilasta hän ei voi raportoida psykologian kielellä tai jos hän sellaiseen ryhtyy, on tila jo ohi. Psykologian on etäännyttävä kohteestaan voidakseen esim. eritellä tunnetiloja ja mielenliikkeitä ja verbalisoida niitä. Rakkauden intentionaalisessa aktissa ei esiinny analysointia tai kysymyksiä siitä, mitä tietoisuudessa tapahtuu aktin ollessa toiminnassa. (GW10, 364-365.)

Sander (1996, 244) määrittelee ”minän” scheleriläisessä mielessä ”empiiripsykyllisenä elämysminänä, minäyksilönä, joka voidaan ottaa psykologian tutkimuskohteeksi”. ”Minä” tässä merkityksessä ei omaa yksityistä tuntemismaailmaa. Normaalitapauksessa ihminen ei Schelerin mukaan ajattele omia ajatuksiaan tai tunne omia tunteitaan eivätkä ihmisen ajatukset ja tunteet yleensä ole sidottuja tiettyyn minäyksilöön. Minän ajatus- ja tunnemaailma on siis jaettava, siinä tulevat esille toisiinsa sekoittuneina eri minäyksilöiden tunteet ja ajatukset. Ihminen on siis Schelerin mukaan minänsä tasolla enemmän yhteisö- kuin yksilöolio, ja hän myös elää minän tasolla olevaa yhteisöelämää yksilöelämää enemmän. Samalla tavoin kuin Wittgenstein kieltää solipsismin tuomalla esille ”yksityisen” kielen mahdottomuutena, Scheler kieltää privaatin tunnemaailman minän tasolla. Vasta persoonan tasolla ajattelu voi olla ”omaa” ja itsenäistä. (Sander 1996, 243-246.)

Scheler katsoo, että on mahdollista erottaa sielullisella minätasolla oleva henkisen persoonan tasolla olevasta tarkkailemalla hypnoosin tai suggestion vaikutusta ihmiseen. Kaikki, se mihin hypnotisoija tai suggerioija saa otteen ja mitä hän pysyy ohjaamaan, edustaa sielullista tasoa. Ihminen ei persoonansa tasolla ole suggestion tai hypnoosin tavoitettavissa. (GW12, 175.) Ihminen elää kuitenkin anim-

mäkseen minätason elämää jaetussa tunne- ja elämysmaailmassa. Scheler kritisoi Martin Heideggeria (1889-1976), joka ottaa koko filosofiansa lähtökohdaksi Daseinin, yksittäisen ihmisen eksistenssin. Heidegger pitää Schelerin mielestä primääristi annettuna sellaista, mikä on sitä kaikkein vähiten: omaa itseä. Ihminen yksilöllisenä oliona tulee itselleen annettuna kaikkein viimeisimpänä, monien turhien identifioitumisyritysten jälkeen. Yksilön olemista leimaa, kuten Heidegger myös myöntää, sulautuminen siihen, mitä kutsutaan käsitteellä ”me”. On tavoittelemisen arvoista päästä pois ”jokamiehen” tilasta autenttisen itseyden, persoonan tilaan, mutta tie siihen ei ole valmis, vaan jokainen joutuu sen raivaamaan ajan ja vaivan kanssa. (GW9, 260-261.)

Scheler jakaa ihmisen alkuperän teoreetikot kahteen joukkoon, apinoromantikoihin ja reaktionääriisiin demokraatteihin. Romantikit sanovat, että ihminen on ”kehittynyt” eläimestä, demokraattien mielestä se, mitä nimitetään ihmisen järjelliseksi sieluksi ei ole voinut kehittyä eläimestä. Vakava luonnontieteellinen tutkimus osoittaa kuitenkin vain sen, että ihminen oli ja on eläin, yksi sivuhaara selkärankaisten joukossa ja tulee sellaisena pysymään. Miten sitten voidaan sovitaa yhteen ihmisen oleminen toisaalta eläin ja toisaalta jotain eläimelle täysin vastakkaista? Ihminen eläimenä (homo naturalis) on osa eliökuntaa. Sen sijaan kun puhutaan persoonasta, siirrytään kokonaan toiseen asioiden olemusluokkaan. Persoonaa ei ole kehittynyt mistään muusta olevasta, kuten ei myöskään väri, ilma, tila, aika, tms. Persoonan käsite ratkaisee ihmisen ykseyden ongelman. (GW3, 190-191.)

Jos ihminen nähdään ainoastaan luonnontieteellisen kehityksen jatkumon yhtenä vaiheena, on vaikeata sovittaa ihmiseen kaikki se, mitä tähän käsitteeseen yleensä ymmärretään kuuluvaksi, esim. ihmisoikeudet, järki, jne.. Ne muuttuvat mielivaltaisiksi määreiksi, joilla ”ihminen” määritelmän mukaan erotetaan eläimestä omaksi lajikseen. Mitään pysyvyyttä tällaisilla määritelmillä ei voi olla evoluution jatkuvasti etenevässä kulussa. Tällöin ajatus ihmisen ykseydestä on mahdoton. Kuitenkin meillä on tarve pitää kiinni sellaisesta ”ihmisen” käsitteestä, jolle on leimallista nimenomaan ajatus luonnontieteellisen selityksen ylittävästä pysyvyydestä. Scheler katsoo, että nimenomaan Jumalaa etsivässä, historiallisessa persoonassa tämä käsite tulee mahdolliseksi. Ihmisen ydin ei ole löydettävissä hänen luonnontieteellisestä olemuksestaan, kuinka paljon tahansa siihen kohdistetaankin tutkimusta. (GW3, 194.)

2.2.2 Persoonan hengen keskuksena

Persoonan käsitteen ymmärtämisen kannalta Schelerin hengelle ja henkisyydelle antamat merkitykset ovat keskeisiä. Henkisyys on persoonasta nousevaa ja persoonaa muotoutuu hengen aktien kautta. Branka Brujic toteaa, että filosofisen antropologian alueella Schelerin ajattelussa ei tapahdu varsinaista suunnanmuutosta varhaisen ja myöhemmän filosofian välillä. Myöhemmät tekstit, esim. *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), edustavat lähinnä jo Formalismus-teoksessa ja ennen sitä muotoiltujen perusteiden laajentamista ja syventämistä. Sander (1996, 94) yhtyy Brujicin käsitykseen hengen käsitteen osalta, vaikka toteaaakin siinä tapahtuvan kehittymistä ja radikaaliakin laajentumista myöhemmässä filosofiassa.

Hengen käsite tulee joka tapauksessa esille, ja säilyttää keskeisen sisältönsä perusprinsiippinä kaikessa Schelerin tuotannossa. Henki tekee ihmisestä ihmisen, kaikkiin muihin olentoihin verrattuna perustavalla tavalla erilaisen. Se on vietti-elämän vastavoima ja mahdollistaa ihmisen riippumattomuuden aineellisesta sekä omassa itsessä että ympäristössä. Scheler jakaa aidot hengen toiminnot kolmeen perusmerkitykseen. Ensiksi ihminen pystyy hengen kautta keskittymään asioihin sisältökeskeisesti sen sijaan että niillä olisi ainoastaan viettien tai tarpeiden tyydyttämisen merkitys. Toiseksi henki mahdollistaa pyyteettömän rakkauden maailmaa kohtaan ja kolmanneksi se tekee mahdolliseksi erottaa asioiden olemuksen (Wesen) niiden olemassaolosta (Dasein) ja liittää tämän olemuksen kaikkiin samaa olemusta edustaviin satunnaisiin kohteisiin. (Brujic 1998, 98-99.).

Franco Bosio korostaa Schelerin näkemystä hengestä luovana voimana, jonka välityksellä ihminen tuottaa tietoa omasta sisäisestä kokemuksestaan lähtien toisaalta ja toisaalta omaksuu apiorisia sisältöjä itsensä ulkopuolisesta todellisuudesta. Hengen kautta ihminen rakentaa persoonansa, eikä sen enempää persoonaa kuin henkeäkään voida redusoida mihinkään yleispäteviin, esim. järjen toimintaperiaatteisiin tai lainalaisuuksiin. (Bosio 1998, 185-186.)

2.2.3 Kehollisuus ja persoona

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) oli yksi Schelerin filosofiasta vaikutteita saanut 1900-luvun fenomenologi. Hän mm. erotteli Schelerin tapaan ruumiin ja kehon toisistaan, vaikka pyrkinä eroon kaikista perinteisen filosofian tavoista jaotella ihminen dualistisesti tai esim. sielun, hengen, järjen, luonnon, aistimuksen, jne. käsitteiden avulla. Merleau-Ponty tavoitteli filosofista asennetta, jonka keskiössä olisi elämä luonnollisessa maailmassa. Kehon kautta mielletty ihminen ei omaa subjektiviteettiä perinteisen intellektualistisen filosofian esittämällä tavalla. ”Keho on kokonaisuus vailla pysyvää sisäistä keskusta” (Kuhmonen 1995, 196). Subjektiviteetti on Merleau-Pontyn filosofiassa ruumiillistunutta ja lihallista. (Kuhmonen 1995, 163-164, 195-196, Rautaparta 1997, 129.) Christian Bermes tarkastelee hengen ja kehon suhdetta Schelerin persoonakäsityksessä vertailemalla sitä Merleau Pontyn käsityksiin. Vertailun kautta tulee selkeästi esille Schelerin ihmiskäsityksen henkisen ulottuvuuden merkitys.

Bermes toteaa, että persoonan määrittelyssä on yksipuolisuuden mahdollisuuksia kahteen suuntaan: joko persoona määritellään kokonaan kehon kautta, jolloin sitä tosiasiallisesti aliarvioidaan, tai se samaistetaan tietoisuuteen, jolloin sen merkitystä yliarvioidaan suhteessa kehoon. Schelerin määritelmä persoonasta perustuu henkeen. Persoona on ykseys, jonka hengen aktit luovat ja muodostavat. Merleau-Ponty puolestaan näkee persoonallisuuden ainoastaan jonkinlaisena kehollisuuden lisäkkeenä. Molempien lähtökohta ihmisen tutkimisessa on fenomenologia. (Bermes 2000, 139.)

Merleau-Pontyn ensimmäinen akateeminen kirjoitus oli lyhyt selostus Schelerin artikkelista *Ressentiment im Aufbau des Moralen*, joka julkaistiin ranskaksi yli 20 vuotta ilmestymisensä jälkeen, v. 1933. Artikkelissa Merleau-Ponty kertoo kiinnostuneensa Schelerin tekstistä, koska siinä näkyy fenomenologisen metodin käyttö psykologisista kysymyksenasetteluista lähtien, ja Scheler pystyy luomaan

idealismista ja empirismistä poikkeavan elämyksellisten tosiasioiden kuvaamistavan. Merleau-Ponty puolustaa mm. Schelerin idealisminvastaista näkemystä, että filosofiaa ei voida johtaa puhtaaseen ajatteluun, sillä silloin siltä puuttuisi edellytykset kuvata mitä *on*. Scheler ja Merleau-Ponty jakavat siis näkemyksen, että sekä idealismi että empirismi ovat ihmisen kuvaamisessa harhaisia lähtökohtia. (Bermes 2000, 145-146.) Sen sijaan näkemykset persoonasta poikkeavat toisistaan.

Kun Scheler nimittää ”puhdasta elämyksellistä aktuaalisuutta” persoonaksi, joka ei voi olla tutkimuksen kohde (*gegenstandsunfähig*), Merleau-Ponty liittää nämä predikaatit kehoon. Hän kritisoi Scheleria naiviudesta, jota ei voida pitää yksinkertaisuutena hyvässä fenomenologisessa mielessä. Naiviutta edustaa Formalismuksessa esitetty teesi, että sisällöllinen arvoetiikka voisi olla tieteellisestä tiedosta kokonaan riippumatonta. Naivia on Merleau-Pontyn mielestä myös Schelerin fenomenologista analyysiä koskeva ajattelu, jonka mukaan analyysin olemukseen kuuluu aktien kantajien ja kohteiden todellisuuden sivuuttaminen, jotta aktilajien ja niiden aineksien todellinen olemus voitaisiin saada esille. Tällainen filosofian irrottaminen psykologiasta ja antropologiasta ei Merleau-Pontyn mielestä tuota puhdasta, välttämätöntä intuitiivista filosofista ajattelua, kuten Scheler esittää. Se johtaa vain vahingolliseen filosofian ja ihmistieteiden erottamiseen. Merleau-Ponty katsoo, että fenomenologinen analyysi on hyvässä mielessä naivia silloin, kun filosofi pitäytyy itseensä ja kehollisuuden tosiasiaan suhteessa maailmaan. Hänen mielestään reduktio ei ole mahdollinen täydellisenä, sillä ihminen ei voi irrottautua omasta kehollisuudestaan. (Bermes 2000, 149-151.)

Schelerin ja Merleau-Pontyn ajattelun erot näkyvät Bermesin mukaan jo fenomenologisen metodin ymmärtämisessä. Merleau-Pontyn metodi noudattelee Husserlin myöhäistekstien transsendentaalifilosofista linjaa. Scheler sen sijaan pitäytyy puhtaassa ja absoluuttisessa olemusanalyysissä. Myös tutkimustehtävät ovat erilaiset. Merleau-Ponty ilmoittaa pyrkimykseseen saada selville millainen on tietoisuuden ja luonnon välisten suhteiden rakenne. Scheler puolestaan ilmaisee Formalismus-teoksessa, että hänen pyrkimyksensä on ankan eettisen absolutismin ja objektivismin hengessä luoda etiikka, joka perustuu persoonaan ja arvoihin. Persoonan määrittelyssä Scheler käyttää termejä ruumis (*Körper*), keho (*Leib*), tietoisuus, ja minä, joka jakautuu empiiriseen ja transsendentaaliseen. Merleau-Ponty samaistaa kehon ja subjektin, mutta katsoo, että havaintojen tekijä kehossa ei ole ”minä”, vaan havainnonteko on passiivista (*man in mir wahrnimmt*). Hänen käsityksensä persoonasta lähenee siis aktualistista teoriaa, vaikka hän myöntääkin, että persoonan aktit sedimentoituvat kehoon ja luovat persoonallisen elämäntyylin. Schelerin persoonaa koskevat argumentit ovat Merleau-Pontyyn nähden osittain yhteneviä, mutta enimmäkseen vastakkaisia. Myös Scheler katsoo, että persoona on aktiensa ja elämystensä muodostama ykseys. Persoona on kuitenkin Schelerin mukaan persoona kehostaan riippumatta ja persoonana olo edellyttää nimenomaan oman kehon hallintaa. Näillä teeseillä Scheler ei Bermesin mukaan tarkoita, että keho olisi ihmiskäsityksen kannalta vähämerkityksinen. Hänen väitteidensä takana on pyrkimys tuoda esille persoona kaiken ajallispäällikällisen, myös kehon, takaa. Nimenomaan ihmisellä on tämä kyky kohota konkreettisen todellisuuden yläpuolelle ja oivaltaa olemuksia sen luomat rajat ylittäen. Schelerin

näkemyksen valossa ihmisen redusoiminen kehoon merkitsisi persoonan, jopa koko ihmisyyden ohittamista. (Bermes 2000, 152-156.)

Bermes muistuttaa, että samalla kun Scheler pitää kiinni persoonan riippumattomuudesta suhteessa kehoon, hän korostaa kehon merkitystä ihmisen olemuksen ilmentäjänä ja havaitsemisen muotona. Samoin hän tuo esille minän ja kehon yhteyden nimenomaan olemuksellisenä yhteytenä. Puhuessaan *ihmisestä* Scheler siis korostaa kehon merkitystä, sillä hän erottelee toisistaan ihmis- ja *persoonakäsitykset*. Ihminen ja persoona jakavat saman ytimen, mutta persoonaksi tuleminen on ainoastaan mahdollisuus ihmisenä olemisessa. Bermes viittaa Schelerin toteamukseen

Der Mensch ist ein Ding, das sich selbst und sein Leben und alles Leben transzendiert. Sein Wesenskern – abgesehen von aller besonderen Organisation – ist eben jene Bewegung, jener geistige Akt des Sichtranszendierens! (GW2, 293).⁴

Ihminen pystyy käsittämään oman kehonsa ja ympäristönsä suhteen transsendentin olemuksensa ja keskittymään persoonaansa aktien muodostamana ykseytenä. Tämä puolestaan voi johtaa Bermesin tulkinnan mukaan ihmisen aktiiviseen oman persoonansa luomiseen. Persoonaksi tuleminen ei siten ole automaattista, vaan ihmiselle itselleen jäävä tehtävä. (Bermes 2000, 156-157.) Bermesin tulkinta johtaa tässä yhteydessä ajattelua syrjään Schelerin persoonakäsityksestä sikäli, että Scheler korostaa ensinnäkin persoonaan rakentavien aktien spontaanisuutta ja toiseksi arvojen merkitystä persoonaksi kasvamisessa. Henkinen kasvaminen ja persoonan esille tuleminen eivät siten ole ensisijaisesti tietoisien tahtomisen ja ponnistelun tulosta, vaan ympäristössä tarjolla olevien arvoisältöjen realisoitumista yksilössä spontaanien hengen aktien toiminnan vaikutuksesta. Tahtominen ja pyrkimys seuraavat, nekin spontaanisti, yksilössä näin syntyvää ja täydentyvää arvorakennetta. (Ks. esim. Sander 2001, 56.) Oman kehollisuudesta riisutun arvo-olemuksen oivaltaminen on ihmiselle tärkeitä pikemminkin siksi, että sen myötä on mahdollista toisaalta hyväksyä itsensä ja löytää kutsumuksensa sekä toisaalta havaita arvojärjestyksen vinoutumat ja etsiä niihin parannuskeinoja.

Bermes jakaa Schelerin persoonakäsitykset kahtia sen näkökulman mukaan, jota ne edustavat. Em. tarkastelut toivat esille Schelerin antropologista teoriaa persoonasta. Toinen persoonakäsityksen käyttö tuo esille Schelerin persoonalle antamat, antropologisen tarkastelun rajat ylittävät metafysiset merkitykset. Näitä merkityksiä Scheler ilmaisee tuomalla esille maailman ja ympäristön vastakkainasettelua persoonassa. Tällä alueella sijaitsevat tärkeimmät erot Merleau-Pontyn ja Schelerin välillä. Schelerin mukaan persoona pystyy, toisin kuin välittömään ympäristöön sidottu minä tai keho, olemaan vastaavuussuhteessa koko maailmaan, joka sisältää kaikki ympäristöt. Kysymyksessä ei kuitenkaan ole kaikkien persoonien, vaan yhden konkreettisen persoonan maailma, mikrokosmos. Eri persoonien mikrokosmokset yhdistyvät yhtenäiseksi makrokosmokseksi vain siten, että kokonaisuuteen ajatellaan mukaan Jumalan läsnäolo. Ihminen on ”Jumalan etsijä”, hänessä on tendenssi suuntautua jumalallista kohti, ja tämän tendenssin mukaisten aktien kautta ihminen voi koota itsensä persoonaksi. (Bermes 2000, 158-159.)

Merleau-Ponty ei pidä fenomenologisesti mahdollisena, että ihminen ymmärtää samanaikaisesti vastaavuussuhteessa omaan persoonalliseen maailmaansa tai makrokosmukseen ja elämystensä muodostamana ykseytenä. Jos ihminen on elämystensä muodostama ykseys, hän on tarkalleen sitä, eikä mitään muuta. Maailman korrelaattina oleminen vaatisi itsensä objektivoimisen kykyä, ja juuri se kyky ihmiseltä Schelerin mukaan puuttuu. Merleau-Ponty katsoo, että mikro- ja makrokosmos ovat Schelerillä puhtaita ajatuksellisia konstruktioita, jotka eivät saa vahvistusta fenomenologisessa intuitiossa. Fenomenologisesti pätevää on hänen mielestään ymmärtää maailma horisonttina ja ihminen oliona, joka elää maailman muodostamassa ilmapiirissä. Ihminen on olemassa maailmalle (zu einer Welt), ei maailmasta erillisenä vastaavuussuhteena, kuten Scheler esittää. Merleau-Ponty hyväksyy Bermesin mukaan teesin ihmisestä Jumalan etsijänä, mutta ei katso, että tämä intentio millään tavalla asettaisi Jumalan olemassaolon. Bermes katsoo, että Merleau-Ponty hylkää perustellusti Schelerin metafysisen persoonakäsityksen. Ongelmaksi jää kuitenkin se, miten etiikka voi onnistua ilman persoonan käsitettä, jonka ala on laajempi kuin mihin puhtaasti antropologinen käsite yltää. Bermesin käsityksen mukaan Merleau-Ponty joutuu hyväksymään käsityksen, että etiikka on ainoastaan ”korkeampaa patologiaa”. Bermes kysyykin: ”... , wie eine Ethik durch eine Pathologie begründet werden kann, wo doch die Ethik dafür sorgen sollte, daß der Mensch zumindest nicht allzu früh in die Hände des Pathologen gerät (Bermes 2000, 161).⁵ (Bermes 2000, 159-161.) Bermesin näkemyksen mukaan Merleau-Pontyn ihmiskäsityksen ongelmallisuus liittyy siis ennen kaikkea sen monismiin. Jos kaikki palautuu kehon toimintoihin, ei esim. moraaliperiaatteita voida perustella millään muulla kuin kehoon liittyvillä tosiasioilla.

Merleau-Pontyn esittämä ja Bermesin kannattama kritiikki koskien Schelerin metafysistä ihmiskäsitystä ei ole perusteltua fenomenologisen kauden osalta. Henckmanin (1998b, 223) mukaan Scheler ulotti metafysiikan koskemaan koko filosofista antropologiaa vasta myöhäisimmän kautensa filosofiassa. Myös Laine (1995, 149) erottelee Schelerin ihmiskäsityksessä katoliseen teismiin sitoutuneen ja myöhäisemmän filosofian metafysis-kosmologisen kauden. Muotoillessaan Formalismus-teoksessaan (GW2, 395) mikro- ja makrokosmukseen liittyvää ajatteluaan, Scheler pohtii ennen kaikkea yhden maailman ongelmaa suhteessa jokaisen omaan maailmaan, siis realismin ongelmaa. Artikkelissaan *Ordo amoris* Scheler (GW10, 361) puolestaan samaistaa mikrokosmoksen ja yksilöllisen *arvomaailman*, jolla on vastaavuutensa arvojen makrokosmoksessa. Persoonana on aktiensa muodostama ykseys, jonka aktit nousevat ja suuntautuvat sen arvorakenteen mukaisesti, joka ihmisessä on. Scheler muotoili etiikkansa perusteet ennen metafysistä kauttaan, ja niiden näkökulmasta mikro- ja makrokosmoksen käsitteillä on ainoastaan deskriptiivinen, ei esim. moraaliperiaatteisiin liittyvä merkitys. Sen sijaan Bermesin mainitsema ajatus ihmisestä Jumalan etsijänä ja myös Jumalasta arvojen absoluuttisena lähteenä kuuluvat Schelerin etiikan perusteisiin, ja niiden hyväksymiseen tai hylkäämiseen ei riitä toteamus, että ihminen on tai ei ole Jumalan etsijä. Hyväksyttyinä ne joka tapauksessa estävät Bermesin mainitseman etiikan palauttamisen pelkkään antropologiaan.

2.2.4 Persoonan aktien ykseytenä

Schelerin persoonan käsitettä koskeva peruslause on ilmaistu Formalismus-teoksessa: ”Die einzige und ausschließliche Art ihrer Gegebenheit ist ... allein ihr Aktivvollzug selbst ... – ihr Aktivvollzug, in dem lebend sie gleichzeitig sich erlebt” (GW2, 386).⁶ Kun persoona käsitetään aktiensa toteutumana, sen tutkiminen sellaisenaan on mahdotonta yhtä lailla tieteille, jotka pyrkivät tutkimaan ihmistä ulkopuolelta kuin menetelmille, joissa keskitytään sisäiseen havaintoon. Sen enempää havaintojen teko ulkoa päin ja siihen liittyvä induktio kuin fenomenologinen reflektiokaan eivät paljasta ihmisen persoonaa. Fenomenologisessa reflektiossa tulee esille ihmisen minä, jonka pitäminen erillään persoonasta on keskeistä. (GW2, 386.)

Schelerin mukaan perustavin persoonan akteista on ihmettely (GW9, 256). Metafyysinen ihmettely lähtee persoonan ytimestä ja koskettaa koko ihmistä. Se kohdistuu koko todellisuuteen ja sen alkuperään, olevaan itseensä, jonka ihminen tahtoo käsittää ja pyrkii poistamaan tätä käsittämistä haittaavat esteet. Ihmettely suuntautuu todellisuuteen vain konkreettisena aktina, jossa kaikki erilaiset persoonan aktilajit yhdistyvät. Tämä ihmettelyn perustuminen eri aktilajeihin ja niiden välisiin perustumissuhteisiin luo siis dynamiikan, jossa todellisuus tulee esille erilaisina muotoina. Scheler pyrkii ihmettelyyn liittyvällä ajattelullaan avaamaan todellisuutta laajemmalle, kuin mihin filosofiassa on perinteisesti rajoitettu. Hän katsoo, että perinteinen käsitys todellisuuden perimmäisestä olemuksesta nojaa yksipuolisesti teoretisoinnin kykyyn. Todellisuuteen ajatellaan päästävän sisälle teoreettisen ajattelun kautta ja teoreettista ajattelua pidetään, Schelerin mukaan ilman mitään todisteita, koko tiedon hankinnan prosessin ydintoimintona. Ihmisen ja todellisuuden suhteesta tulee pelkkä tietosuhde. Tällöin menetetään suuri joukko mahdollisia olemisen tapoja. Michael Gabelin mukaan Scheler tuo kristillisen todellisuussuhteen esille dynamiikaltaan täysin erilaisena. Sen ytimessä on ajatus perimmäisestä olemuksesta (Urwesen) loputtomana luovan ja armahtavan rakkauden aktiviteettinä. Olemisen mahdollisuudet ulottuvat esineellisen ja aistein havaittavan todellisuuden rajojen yli. Tämän todellisuuden avautuminen perustuu rakkauden aktin toimintaan ja vasta sen sisällä tietämiseen. Tästä rakenteesta nousee ihmettelyn akti. Metafyysisessä ihmettelystä sivuutetaan kaikki ilmiöihin ja niiden ymmärtämiseen liitetyt itsestäänselvyydet ja ennakko-oletukset. Tämä ei tapahdu intellektuaalisella tasolla, vaan rakkauden, nöyryyden ja itsehallinnan akteissa. Schelerin teoriaan ei mahdu ajatusta rationaalisesta, pysyvästä subjektiviteetistä, sillä aktit ovat luonteeltaan täysin henkilökohtaisia, persoonan akteja. Näiden persoonan aktien yhteisvaikutus tuottaa metafyysisen ihmettelyn aktin, joka esiintyy jokaisella persoonalla omintakeisena. (Gabel 2000, 58-60.)

Gabel sijoittaa sekä nöyrytyksen että itsehallinnan emotionaaliin arvon kokeamisen (Wertnehmen) aktilajeihin. Itsehallinnan tehtävänä on pidättää vietti-impulsseja, jotta persoona voisi pysyä avoimena henkisille arvoille. Niiden löytäminen johtaa metafyysisessä aktissa maailman ymmärtämisen korkeammalle tasolle. Tämä ei kuitenkaan ole mahdollista ennen kuin arvot asetetaan emotionaalisessa aktissa järjestykseen. Tämä puolestaan tapahtuu nöyrytyksessä, kun ihminen alkaa nähdä itseään ympäröivän satunnaisen todellisuuden osana suurempaa

todellisuutta ja sen kehittymistä. Tässä on Gabelin mukaan kysymys persoonan aktin toteutumisesta. Scheler käyttää tässä yhteydessä termiä reintegraatio, jolla hän ei viittaa ainoastaan subjektin tietoteoreettiseen tai psykologiseen aktiin. Reintegraatio tarkoittaa välitöntä ja kokonaisvaltaista antautumista todellisuudelle itselleen, jolloin todellisuus tulee, aktien toteutumisen kautta, annettuna olemisen muodossa. Ihmettelyn aktissa tapahtuu olevan (Seiende) integroituminen ykseyden omaavaan lähtökohtaan, olemiseen (Sein), ja persoonan ykseys ja identiteetti avautuvat. Persoonaa saa hahmon tuodessaan esille todellisuutta olevassa. Schelerin mukaan olevan ykseys voi tulla esille vain persoonan muodossa silloin kun persoonan aktit toteutuvat konkreettisesti. Tämä johtaa ajattelemaan, että myös kaikilla mahdollisilla olemassa olevilla olemuksilla on korrelaattinaan konkreettinen, loputon persoonan omaava aktikeskus. Tällöin metafyyssinen ihmetyksen akti vaatii tuekseen itsensä transsendentoimisen dynamiikan, johon sana ”usko” viittaa. Gabelin mukaan tässä tulee esille persoonan konkreettisessa aktissa ilmenevä jännite transsendenssin ja rajallisuuden välillä. Aktin kohde on toisaalta transsendentti ja toisaalta se rajoittuu persoonassa aktin konkreettiseen toteutumiseen ja siten äärelliseen. (Gabel 2000, 60-61.)

Persoonan aktit perustuvat rakkauteen. Metafyysisessä aktissa rakkautta vastaavana perustana on Gabelin mukaan annettuna tuleva selkeä tietoisuus: ”Ei ei mitään” (”nicht Nichts”). Tämän ”ei-ei-minkään” korrelaatti ei ole ”jotain” esineellisessä mielessä. Metafyysisessä ihmetyksessä ei esiinny, kuten ei rakkauten aktissakaan, kiinnittymistä mihinkään määrättyyn ja lopulliseen, vaan se tähyää aina annettuna tulevan ylittämiseen. Ihmetys koskee koko todellisuutta, sekä satunnaisia kohteita että olemustietoa. Oleminen hämmästyttää koko laajuudessaan, äärimmäisestä tyhjyydestä täydellisimpään täyttymykseensä. ”Ei-ei-minkään” korrelaatti on siten olemisdifferenssi, olemisen sen lukemattomissa erilaisissa muodoissa. Ihmetyksen kautta persoonalle avautuva osallisuus todellisuuden perusolemuksesta ei ole tietoisesti aktiivisen oppimisen kautta hankittavissa, vaan se tulee pikemminkin passiivisen vastaanottamisen kautta. Se ei myöskään avaudu koskaan totaliteettina, jolloin ihminen voisi kokea hallitsevansa todellisuutta, vaan kunkin konkreettisen persoonan oman identiteetin rajojen mukaisesti. (Gabel 2000, 62-63.)

2.2.5 Persoonaa ja identiteettiä

Urbano Ferrer katsoo, että yksi Schelerin saavutuksista on fenomenologisesta lähtökohdasta tehty päätelmät ihmisen identiteetistä ja suhteista toisiin ihmisiin. Scheler korostaa ihmisen toimintojen intentionaalisuutta, ja tällä korostuksella hän pystyy säilyttämään persoonan käsitteen, johon sisältyy identiteetti. Empiristisen psykologian piirissä on jatkuva taipumus identiteetin tyhjentymiseen persoonan käsitteestä. Tietoisuuden aktien intentionaalisuus johtaa pitämään kiinni sekä suhdelaajien äärettömästä moninaisuudesta että siitä, että jokaisella suhteella on oma aktilajinsa persoonassa. Tämän perusteella esim. sosiaaliset aktit, mm. kiittäminen, lupaaminen, kuuliaisuus, tms. eivät liity ainoastaan empiirisiin ja satunnaisiin yhteiselämän muotoihin, vaan ovat nimenomaan ankkuroituneet tietoisuuden intentionaaliseen sisältöön ja suuntautumiseen. (Ferrer 2000, 73, 86.)

Analysoidessaan toimintojen ja persoonallisen identiteetin suhdetta Schelerin filosofiassa Ferrer korostaa aluksi aktin, esim. rakastaminen ja arvojen järjestykseen asettaminen, sekä fysiologisen toiminnon, esim. näkeminen ja kuuleminen, eroa. Toinen tärkeä erottelu tapahtuu merkityksen ja kohteen välillä. Funktiot eivät tarvitse persoonaa toteutuakseen ja niiden selittämiseen riittävät biofyysiset, ympäristön ja esim. viettien tai aistien väliset lainalaisuudet. Akteihin sisältyy aina merkitys, joka liittyy aktin kohteeseen, ja aktit muodostavat keskenään merkitysyhteyden. Tämä ei sulje pois sitä, että aktit ja toiminnot voivat olla riippuvuussuhteessa toinen toisiinsa. Biologisesti määräytyneet toiminnot eivät kuitenkaan koskaan voi rajoittaa persoonalle avautuvaa maailmaa, jonka avautuminen ja järjestyminen on riippuvaista siinä olevien kohteiden nimenomaan akteihin vetoavista merkityksistä. Ainoastaan yksilöllisen persoonan ytimestä nouseva akti voi tavoittaa asioiden merkitykset, jotka puolestaan vaikuttavat aktien välisiin merkityssuhteisiin ja merkityssuhteisiin loputtomasti avautuvien kohteiden välillä. Akti ei herää ilman motivoivaa merkitystä, eikä asia nouse kohteeksi ilman yleistä merkitystä. (Ferrer 2000, 76-77.)

Scheler edustaa persoonallisen identiteetin osalta ajattelua, jota Charles Taylor (1931-) on kehittänyt edelleen autenttisuuden ja merkitysnäkökentän käsitteiden kautta. Autenttisuuden ihanne merkitsee rehellisyyttä omalle itselle ja sitä kautta kunkin yksilön omaa tapaa olla ihminen. (Taylor 1995, 58-59.)

Rehellisyys itselleni merkitsee uskollisuutta omaperäisyydelleni, ja se taas on jokin sellaista, jonka voin vain itse ilmaista ja löytää. Kun ilmaisen aidon minuuteni, määrittelen samalla itseni. Toteutan mahdollisuutta, joka on avoinna nimenomaisesti minulle. (Taylor 1995, 59.)

Autenttisuutta ei voida Taylorin mukaan perustella ilman merkitysnäkökenttää. Oman elämän valintojen tekeminen sinänsä ei vielä tee niistä arvokkaita. Ihmisen on oman valinnan tielle lähtiessään pidettävä juuri tällaista toimintatapaa arvokkaampana kuin sitä, että valinnan tekee joku muu tai elämä ajautuu massan mukana sen määräämään suuntaan, tms.. Edelleen niissä valinnoissa, jotka seuraavat tätä perusvalintaa on taustana aina valitsijasta itsestään riippumaton merkitysnäkökenttä, joka määrittelee vaihtoehtojen keskinäistä arvojärjestystä. (Taylor 1995, 67-69.) ”Voin määritellä identiteettini vain merkitsevien asioiden taustaa vasten.” (Taylor 1995: 69).

Persoonan toiminta ja puhe toimivat symboleina (Ausdruckssymbole), joiden kautta hänen yksilöllinen identiteettinsä tulee välittömällä tavalla annettuna. Silloinkin, kun hänen ilmauksensa tai pyrkimyksensä pitää asioita salassa ovat riippuvaisia ulkoisesta tahdosta, ymmärrämme hänen kehonkielensä tuovan esille salaamisen alla olevaa kokonaisuutta, joka on hänen persoonansa. Kehon ja siihen liittyvien ilmausten merkitys on Ferrerin käsityksen mukaan Schelerin filosofiassa keskeinen toisen ihmisen ymmärtämisessä. Keho on viestittäjänä vähemmän altis väärin tulkinnan riskeille, kuin kulttuuriin sidotut kielelliset merkit. Persoonaa ei kuitenkaan tuo itseään ilmi automaattisesti tai täysin tahtomattaan. Persoonan olemukseen kuuluu kyky tuoda itseään esille tai kätkeä itsensä toisilta ihmisiltä. Persoonasta saatava tieto on siten aina tiettyssä mielessä rajattua. Mitä pitemmälle

pääsemme toisen persoonan ymmärtämisessä, sitä ratkaisevammiksi muuttuvat hänen omat päätöksensä ja reaktionsa rakkauteen, joka häneen kohdistuu. Itsetuntemuksessa vastaava rajoitus on siinä, että moraaliset predikaatit eivät koskaan tule esille valmiina ominaisuuksina. Ne voidaan nähdä vasta jälkeensä kun moraalinen toimija jo pyrkii uusia arvoja kohti. Samalla tavoin kuin toisen ihmisen intiimi persoonan ydin on saavuttamaton, ei ihminen voi myöskään tuntea sisimpää itseään ikään kuin ennakolta. Oma moraalinen suuntautuminen paljastuu siis vähitellen moraalisisessa toiminnassa itsessään ja mitään lopullista paljastumista ei voi koskaan tapahtua, sillä persoona on jatkuvassa muutoksen tilassa oleva aktisubstanssi. (Ferrer 2000, 80-81.)

Ferrer toteaa, että persoonan käsitteen historiassa on sen syntyajoista asti nähtävissä jännite riippumattomuuden ja suhteessa olemisen kyvyn välillä. Nämä kaksi puolta on nähty vastakkaisina. Jos filosofiassa painottuu itsenäisyys (hypostasis), ihmis- ja muihin suhteisiin liittyvät aspektit ihmisessä hämärtyvät. Jos puolestaan korostetaan ihmisen avoimuutta suhteessa omaan itseensä, toisiin ihmisiin ja ympäristöön, ihmisen yksilöllisyys ja ainutlaatuisuus jäävät vähälle huomiolle. Ferrer katsoo, että Scheler pystyy yhdistämään persoonakäsityksessään itsenäisyyden ja riippuvuuden. Schelerin käsitys persoonasta ykseyden omaavana aktikeskuksena (Aktzentrum) ja näkemys ihmisestä toinen toistaan seuraavien kehitystasojen sarjana asettuvat vastakkain. Persoonan yksilöllisyyden periaate tulee esille aktikeskuksen ja sen satunnaisesti tuottamien tilojen suhteessa. Aktikeskus ei koskaan samaistu tiloihin, joita se tuottaa. Persoona ei Schelerin teoriassa Ferrerin tulkinnan mukaan muokkaudu ensisijaisesti ympäristön vaihtelevien virikkeiden mukaan tai omien aktiensa kautta. Määrävin tekijä on jokaisen persoonan oma elämän tarkoitus ja kutsumus (Bestimmung), joka on perustana hänen akteilleen ja erottaa eri persoonat toisistaan. (Ferrer 2000, 81-83.)

Ferrer viittaa Schelerin (GW7, 131) näkemykseen, että persoona- tai aktisubstanssi on ainoa substanssi, jolla on yksilöllinen olemus. Tämän olemuksen mukaisesti jokaisella on oma elämän tarkoituksensa, jota ihminen voi tosin halutessaan olla tiettyssä määrin toteuttamatta, mutta joka vaikuttaa aina taustalla hänen toimintoihinsa. Sosiaaliset yhteydet tai ryhmä, johon yksilö kuuluu, pystyvät vaikuttamaan persoonaan vain siinä määrin kuin sen edustamalla rakkauden ja vihan suuntautumisilla on vastaavuutensa persoonassa. Persoona tulee esille juuri rakkautensa suuntautumisessa, jatkuvasti todeksi tulevassa aktuaalisuudessa. Muutos, joka näkyy ihmisessä on siis persoonakeskuksen säätelyä. Sen takia ihmisessä tulee muutoksen lisäksi jatkuvasti esille myös persoonan pysyvyys. Pysyvyys saa vahvistusta myös Schelerin ajattelusta, joka liittyy arvojen tasoihin ja niiden saavuttamisesta saatavaan tyydytykseen. Korkeimpien arvojen saavuttaminen vaatii aina niihin suuntautuvan, persoonan ytimen tasolta lähtevän emootiion, sillä arvojen tasot ja persoonan tasot ovat rinnakkaisia. Alimpien tasojen arvot ovat saavutettavissa sellaisen suuntautumisen kautta, joka pysyy ihmisen olemuksen alimmilla, aistillisten ja vitaaliarvojen tasolla. Toteuttaessaan korkeimpien tasojen arvoja ihminen tuo ilmi nimenomaan yksilöllisen persoonansa yksilöllistä ydintä. Suhde persoonaan ei kuitenkaan ole suhde johonkin kiinteään substanssiin, vaan suuntautumista kohti loputtomasti itseään avaavaan aktisubstanssiin. Ferrer katsookin, että Schelerin filosofian valossa ”suhdetta” parempi termi on

”intentionaalinen suuntautuminen” kuvattaessa ihmistä ja hänen ympäristöään. (Ferrer 2000, 83-84.)

Ferrer tarkastelee kahta Schelerin persoonakäsityksen ongelmaa. Ensimmäinen niistä liittyy niihin persoonan piirteisiin, jotka eivät sovi käsitykseen persoonasta aktikeskuksena siten kuin Scheler asian määrittelee, vaan tuovat pikemminkin esille persoonan pysyvää identiteettiä. Tällaisena Ferrer näkee esimerkiksi ihmisen suhteen tulevaisuuteen. Ihminen suunnittelee tulevaisuuttaan ja kokee myös usein suunnitelmiensa aktuaalisen toteutumisen. Tämä merkitsee sitä, että ihmisellä on jo suunnitelmantekovaiheessa yhtenäinen identiteetti, jota hän tuo ilmi toteuttaessaan suunnitelmaansa. Suunnitelma laaditaan ensin oman identiteetin mukaisesti ja oma itse määritellään henkilöksi, joka toteuttaa suunnitelman. Jos persoona on ainoastaan akteissaan esille tuleva ja todentuva, ei oman itsen tunnistaminen tulevaisuuden toiminnoissa olisi mahdollista. (Ferrer 2000. 86-87.)

Tuodessaan esille persoonan ikään kuin prosessina, joka luo itseään jatkuvasti aktiensa kautta, Scheler ei kiellä persoonan olemista tietyllä hetkellä tietyntyylinen. Persoona on kuin maisema, joka on jotain muuta kuin yksikään siitä otettu kuva. Samasta maisemasta on mahdotonta ottaa kahta täsmälleen samanlaista kuvaa, joten tarkan määritelmän tekeminen siitä on mahdotonta, vaikka tietyt sen esim. pinnanmuotoihin liittyvät rakenteelliset ominaispiirteet säilyvät. Samoin persoonan osalta määritelmä voidaan kyllä esim. kirjoittaa tietystä ajasta ja paikasta, mutta se ei enää kirjoittamisen päätyttyä pitäisi paikkaansa. On myös mahdotonta sanoa jotain persoonan ontologiasta siten, että sanottu olisi pätevää kaikkien persoonien kohdalla, sillä jokainen niistä on yksilöllinen. Ihminen tekee suunnitelmiaan sen identiteettinsä mukaisesti, jota hän mm. tällä suunnitteluun liittyvällä aktiivisuudellaan ilmentää, mutta on suunnitelmien toteuttajana jo jotain enemmän. Jatkuvuutta, jota persoonallinen identiteetti ilmentää, Scheler selittää ordo amoriksen, kohtalon ja kutsumuksen käsitteillä.

Toinen ongelma, jonka Ferrer nostaa esille, on persoonan ja minän erottelu sen perusteella, miten ne tulevat annettuina. Scheler ohittaa minän kokemusten lähtökohtana tuodakseen esille persoonan kaikki aktit yhdistävänä instanssina. Tämä johtaa vaikeuksiin yhdistää toisiinsa sisäisessä havaitsemisessa annettuna tuleva minä ja ykseyden omaava aktejaan toteuttava persoona. Persoona rajoittuu akteihin, jotka syntyvät vitaalisesta alueesta riippumattomasti ja edustavat arvoasteikossa ainoastaan henkisten arvojen aluetta. Useat moraaliset arvot eivät kuitenkaan ole sovitettavissa yhteen aktikeskuksena ymmärretyn persoonan kanssa. Tällaisia ovat esim. syyllisyydentunto, vastuuntuntoisuus tai henkilökohtaiset periaatteet. (Ferrer 2000, 86-87.)

Ferrer ei kritiikissään huomioi Schelerin teesiä, jonka mukaan arvot itsessään ovat ei-moraalisia. Moraali, hyvä ja paha tulevat esille arvojärjestykseen asettamisen aktissa, joka asettaa toisen arvon toisen edelle sekä sitä seuraavissa tahtomisen ja toimimisen akteissa (GW2, 47). Minän ja persoonan erottelusta ei seuraa mitään moraalisen toiminnan periaatteisiin. Myös minän tasolla esiintyy moraalista toimintaa, jossa arvot asetetaan järjestykseen. Minän tasolla olevat moraaliset periaatteet voivat syntyä mm. siten, että sama arvo (esim. terveys) nostetaan toistuvasti muiden arvojen (esim. nautinto) yläpuolelle. Ei ole moraalisesti ansiokkaampaa valita kulttuuriarvojen ja pyhän arvojen välillä pyhän hyväksi, kuin tehdä vastaa-

via valintoja alemmilla arvoalueilla, mutta persoonan taso ihmisessä tulee esille vasta kulttuuri- ja pyhän arvojen alueilla. Näiden alueiden arvojen aktuaalistuminen ei tuo ilmi ainoastaan ihmisten välistä psykologista erilaisuutta, vaan täysin ainutlaatuista persoonallista suuntautumista, joka ei rajoitu kehoon ja sen fysiologiaan. Schelerin minään ja persoonaan kohdistuva erottelu ei myöskään merkitse sitä, etteikö persoona akteissaan toisi esille ihmistä kokonaisuutena, kehollisena ja minän omaavana olentona. Samalla tavoin kuin kasvi ei esiinny pelkkänä kukintona, ei myöskään ihminen persoonana toimiessaan toimi kehostaan ja minästään irrallisena.

Schelerin persoonakäsityksen ongelmallisuuteen on puuttunut myös mm. Martin Heidegger. Hän katsoo Merleau-Pontyn tapaan, että Schelerin filosofisen antropologian puute on juuri persoonan käsitteen irrottaminen maailmassa, ”täällä” olemisesta erottamalla se kehosta ja sielusta pelkäksi aktien toteutumiseksi. Hän kysyy, miten persoonan olemistapa voidaan ontologisesti määritellä, jos se on vain aktiensa ykseys. (Heidegger 2000, 72-73.) Sama ongelman tuo esille Paul Janssen todetessaan, että Scheler lähenee persoonakäsitystä, josta järki, tietoisuus, minä, sielu, jopa ihminen on erotettu erilleen. Samalla Scheler kuitenkin korostaa persoonan totaliteettiluonnetta. (Janssen 1989, 188.) Vastustaessaan ”ihmisen” redusoitumista oman filosofiansa näkökulmasta alimpiin olemisen tasoihin, Scheler korostaa hengen merkitystä niin voimakkaasti, että lähestyy jo toista äärimmäisyyttä, persoonan redusoitumista henkeen. Hengen liittäminen osaksi ihmiskäsitystä ei kuitenkaan merkitse Schelerin filosofiassa irrottautumista konkretiasta. Hän tuo persoonan esille nimenomaan kaikkien, sekä ruumiillisten, sielullisten että henkisten aktien ykseytenä, ”konkreettisena olemisena” (das konkrete Sein) (GW2, 383). On myös pidettävä mielessä, että Schelerin mukaan arvot eivät voi esiintyä irrallisina, vaan aina cum rebus, asioiden kanssa. Tämä koskee myös persoona-arvoa. Persoona ei siis Schelerin filosofiassa ole jotain kehosta ja sielusta irrallista, vaan pikemminkin jotain niiden lisäksi.

2.3 Yksilö ja yhteisö

Schelerin yksilön ja yhteisön suhdetta koskevan ajattelun päälinjat ovat esillä erityisesti teoksissa *Formalismus ja Vom Ewigen im Menschen* (1921). Molemmat teokset syntyivät hänen filosofisen kehityksensä keskivaiheessa, hänen suhteensa katoliseen kirkkoon ollessa kiinteimmillään. Tänä aikana Scheler muotoili solidaarisuusperiaatteensa ”yksi kaikkien ja kaikki yhden puolesta”, joka on hänen yhteisöajattelunsa ydin, ja tärkeä osa hänen ajattelunsa kokonaisuudessa. Sosiaalisuus ei ole Schelerin filosofiassa vain ulkoisesti totta, vaan toisten joukkoon kuuluminen on olemuksellinen osa ihmisyyttä. Jokainen ihminen on samalla sekä yksittäispersoona että yhteisön jäsen. (Henckman 1998b, 131.) Yhteisöllä on samoin kuin yksilöllä Schelerin mukaan oma arvorakenteensa, kohtalonsa ja kutsumuksensa. Ne rajoittavat sen piirissä elävän yksilön valintoja. Yhteisön arvorakenne voi vääristyä siten, että kohtalo vie sitä tuhoisaan suuntaan, irti ihmiskunnan yleisestä rakkauden kutsumuksesta. Scheler katsoo, että tällaisessa tapauksessa vain Jumala voi muuttaa kohtalon kulkua. (GW10, 353.) Martin Heidegger tuo esille teknologian nopean ja ihmistä orjuuttavan kehityksen tällaisena kohtalon-

omaisena välttämättömyyksen verkkona, jota ihmiskunta ei enää kykene hallitsemaan. Filosofia ei voi ihmiskuntaa tässä tilanteessa auttaa. Heidegger näkee Schelerin tapaam, että ”enää vain jumala voi meidät pelastaa”. Heideggerin jumala pitää kuitenkin ihmisen itsensä tuottaa ajattelemalla ja runoilemalla. (Heidegger 1997, 189-190.)

2.3.1 Yhteisötyypit

Ihminen voi Schelerin mukaan olla yhteydessä toisiin ihmisiin neljällä eri tavalla. Hän voi olla osa suurta ihmismassaa, elämänyhteisöä, yhteiskuntaa ja yhteisöpersoonaa (Gesamtperson). Näissä sosiaalisissa yhteyksissä ihmisen vastuullisuus suhteessa yhteisön tahdon suuntaan, toimintaan ja vaikuttamiseen ja yhteisön vastaava vastuullisuus suhteessa yksilöön tulevat esille eri asteisina ja laatusina. (1) Massaelämä ei sisällä vastavuoroisuutta yksilön ja joukon välillä, sillä yksilöä ja massaa ei voida erotella. Vastuullisuudestakaan ei tällöin voida puhua. Ketään ei voida syyttää sen enempää kuin kiittääkään siitä, miten massa toimii. (2) Elämän-yhteisössä yksilö on erillinen osa yhteisöä, jonka toiminnassa on voimassa solidaarisuusperiaate. Solidaarisuusperiaate perustuu yhteisön tapojen ja tottumusten sisäistämiseen ja noudattamiseen. Yksilö voidaan tarpeen vaatiessa korvata toisella, sillä vaikka hänen elämysmaailmansa on yksilöllinen, on sen sisältö yhteisöstä täysin riippuvainen. (3) Yhteiskunnassa täysi-ikäiset, itsestään tietoiset ihmiset muodostavat suhdeverkon ja ovat toimintoistaan vastuullisia. Vastuullisuus tulee esille sopimuksina ja vakiintuneina käytäntöinä, jotka perustuvat kunkin vastuuseen omasta itsestään. Tällaisista vastuusuhteista Scheler käyttää nimitystä intressisolidaarisuus. (GW2, 515-521, Henckman 1998b, 130-131.)

(4) Yhteisöpersoonaa on korkein sosiaalisen olemisen taso. Yhteisöpersoonaa on yksittäisten persoonien muodostama ykseys: ”Die Einheit selbständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen ’in’ einer selbständigen, geistigen, individuellen Gesamtperson” (GW2, 522).⁷ Scheler katsoo, että yhteisöpersoonan ajatus muodostaa alkukristillisen seurakuntaidean ytimen. Siinä yhdistyvät korvaamattoman ja ainutlaatuisen yksilön itseisarvoinen oleminen ja kristilliseen rakkausajatteluun perustuva, kaikkia ihmisiä koskeva, parantava solidaarisuus. Jokainen yhteisöpersoonan jäsen on samalla sekä yksilö että yhteisön jäsen. Hän on yksilö siinä mielessä, että hän on täysin vastuussa itsestään. Samalla hän on vastuussa jokaiselle yhteisöpersoonan jäsenelle. Yhteisön jäsenenä häntä kuitenkin ympäröivät ihmiset, joilla on samanlainen vastuu suhteessa häneen ja hänen hyvinvointiinsa. Yksilöllisyys ja yksilön vastuu itsestään yhteisön jäsenenä merkitsee sitä, että hän on vastuussa nimenomaan siitä, että hänen edustamansa täysin yksilöllinen arvomaailma voisi täydellisimmällä mahdollisella tavalla rikastuttaa ja laajentaa yhteisön arvomaailmaa. Myös yhteisöpersoonaa itse on vastuussa itsestään ja siitä mitä se edustaa sekä jäsentensä että muiden yhteisöjen edessä. Lisäksi ja lopulta sekä yksittäis- että yhteisöpersoonat ovat vastuussa persoonien persoonan, Jumalan edessä. (GW2, 522-523.)

Keskinäinen solidaarisuus merkitsee yhteistä syyllisyyttä (Gesamtschuld) silloin, kun joku yhteisön jäsenistä toimii väärin ja yhteistä ansiota (Gesamtverdienst) silloin, kun positiiviset arvot pääsevät tulemaan esille jonkin jäsenen elämässä. Scheler kiteyttää solidaarisuusperiaatteeseen liittyvän ajattelunsa kolmeen

peruslauseeseen. 1. Ihminen ei elä vain faktisesti yhteistä elämää toisten ihmisten kanssa. Kaikilla yhteiselämän muodoilla on oma, ajaton arvo-olemuksensa, joka on riippuvainen jokaisen yksilön panoksesta. Mitä selkeämmin arvomaailmalleen uskollisena yksilö tuo itseään esille yhteisössä, sitä enemmän myös yhteisö voi kasvaa ja syventyä arvostuksissaan. 2. Kaikki yhteisöt ovat Jumalan yhteisöjä. Ei ole olemassa mitään periaatetta, joka sulkisi jonkin yhteisön sen jäsenet luoneen Jumalan ulkopuolelle. 3. Jokainen on vastuussa Jumalan edessä paitsi itsestään myös muista yhteisönsä jäsenistä. Rakkaus herättää aina muita rakkauksia. Sama pitää paikkansa myös vihan, epäoikeudenmukaisuuden, jne. osalta. (GW5, 371-377.)

2.3.2 Demokratia ja solidaarisuus

Ihmiskäsitystä leimaavat Schelerin mukaan useat virheelliset näkemykset, joiden synty on johdettavissa utilitaristisesta ja mekanistisesta filosofiasta. Ensimmäinen on käsitys ihmisestä pelkkänä fysikaalis-kemiallisena, loogiseen ajatteluun kykenevänä osiensa summana. Idea ehyen kokonaisuuden muodostavasta yksilöllisyydestä olisi tämän mukaan vain yksilön itsensä subjektiivisen tietoisuuden sisältö vailla yleistä pätevyyttä. Tässä ajattelussa ihmisen arvo on määriteltävissä niiden yksittäisten osien summana, jonka hän muodostaa. Mitään solidaarisuusperiaatetta ei voida tuoda esille muutoin kuin demokraattisen prosessin tuloksena. Itseisarvon omaavien ihmisten keskinäinen solidaarisuus ei voi olla utilitaristisessa ja mekanistisessa näkemyksessä koskaan moraalin itsestään selvä perusperiaate. Yhteisöllä ei myöskään voi olla muuta kuin ihmisten vuorovaikutukseen perustuva, satunnainen merkitys. Se ei, kuten ei yksilökään sen sisällä, muodosta osiensa summaa suurempaa ykseyttä, jonka arvostuksiin, traditioihin, historian perintöön, tunteisiin, jne. yksilö voisi sulautua. Yhteisö on pikemminkin kuin suuri, omaa identiteettiä vailla oleva rakennelma, jonka puitteissa yksilöt toimivat sosiaalisten tarpeidensa mukaisesti. Poliittisessa elämässä valtiollisella tasolla utilitarismi johtaa näkemykseen demokratiasta yksinkertaisesti enemmistöön perustuvana päätöksentekona. Valtio, alueellaan asuvien yksilöiden muodostamana summana, edustaa näiden yksilöiden mielipiteiden jakaantuessa enemmistön näkemyksiä. Esimerkiksi tradition koettelemat ja ylimmiksi nostamat arvot joutuvat väistymään enemmistön niin tahtoessa. (GW3, 139-142.)

Scheler kannattaa demokratiaa perustana ihmisten välisille suhteille, mutta hänen näkemyksensä poikkeaa sisällöllisesti puhtaasta enemmistödemokratiasta. Hän katsoo demokratian terveimmillään perustuvan kristilliseen tasa-arvo-ihanteeseen, jota hän valottaa kolmesta eri näkökulmasta. Ensiksi kristillisen ajattelun mukaan kaikki ihmiset ovat samanarvoisia saman taivaallisen Isän lapsina. Kaikki ovat Aadamissa langenneet ja kaikki Kristuksessa ylösnousseet ja kaikilla on oma osansa yhteisestä ihmisen kohtalosta. Scheler mainitsee useita historiassa esiintyneitä oppeja, jotka kristillinen tasa-arvon ihanne haastaa. Tällaisia ovat esim. intialainen kastiajattelu, erilaiset rotuopit, Platonin synnynnäisiin järjen ideoihin perustuva eriarvoisuuden oppi, Aristoteleen teesi ihmisistä synnynnäisesti herroina ja palvelijoina, islamiin kuuluva dogmi naisesta vailla sielua olevana ihmisenä ja Calvinin predestinaatio-oppi. Toiseksi kristillisen ajattelun mukaan ihmiset eivät jakaannu herroihin ja palvelijoihin. Kristillisessä yhteisössä kukaan ei ole vain

palvelija tai vain herra. Yksilö ei ole olemassa ainoastaan jotakin suurempaa kokonaisuutta, esim. kansaansa tai perhettään varten. Hänen elämällään on tosin aina myös yhteisön palvelemisen tehtävä, mutta yhtä tärkeätä on hänen yksilöllinen hyvinvointinsa ja terveytensä. Nämä molemmat hän löytää Jumalassa ja Jumalan kautta. Palvelijan osassa olevan elämänasennetta ei niinkään kuvaa käskijän edessä mateleva ja hänen hyväksikäyttämänsä nöyryys, kuten Marx kristillisyyden kritiikissään väittää, vaan tietoisuus omasta moraalisesta arvosta. Käskijän asennetta sen sijaan, vastoin Nietzsche'n ajattelua, leimaa kristillisessä moraalinäkemyksessä pyrkimys nöyryyteen. Vasta palvelijan tietoisuus omasta arvostaan ja käskijän nöyryys yhdessä luovat demokratiasta harmonisen ja sopusointuisen. Kolmanneksi kristillinen demokratia konkretisoituu kristillisessä yhteisössä, kirkossa. Kirkko avaa ovensa kaikille riippumatta ammatista tai alkuperästä, tms. (GW4, 680-682.)

Scheler kritisoi vallitsevaa demokratiakäsitystä. Hän katsoo, että se perustuu ensiksi objektiivisten arvojen sekä niitä seuraavien päämäärien ja toiseksi solidaarisuusperiaatteen kieltämiselle. Ranskan suuren vallankumouksen iskulause ”vapaus, veljeys ja tasa-arvo” on tästä hyvä esimerkki. Vapaus on siinä nostettu ensisijaiseen asemaan. Liberaali demokratia korostaa yksilön rajoittamatonta spontaania ajattelua, joka pyrkii jatkuvaan totuuden etsimiseen kilpailevien ajattelutapojen ympäröimänä. Pyrkimyksenä ei ole yhteistyö, jossa rakennetaan toisten kanssa ikuisten totuuksien perustalle, ajatus ”philosophia perenniksestä” on vieras. Historian päämäärä ei ole ikuisesti hyvän todeksi tekeminen maailmassa, vaan vapauden toteutuminen. Tätä näkemystä edustavat mm. Marx, Hegel ja Kant. Yksilön vapauden lisäksi korostetaan, lähinnä protestantismiin liittyvän omantunnonvapausajattelun käynnistämänä, yksilön täydellistä vastuuta omasta elämästään. Tämä on omiaan murentamaan ihmisten keskinäisen solidaarisuuden periaatetta ja johtaa koviin asenteisiin suhteessa heikkoihin ja edellytyksiltään puutteellisiin lähimmäisiin. Kristillisessä demokratiiahanteessa vapautta ja tasa-arvoa ensisijaisempaa on totuus ja hyvyys ja niiden seurauksena ihmisten välinen veljeys. Vapauden ja tasa-arvon tulee olla sekä objektiivisen hyvyyden ja siihen liittyvän arvojärjestyksen että veljeyden periaatteen rajoittamaa. (GW4, 683- 684.)

”Ideaaliyhteisön käsitteen voi yleisesti määritellä käsitykseksi tai teoriaksi niistä ehdoista, jotka mahdollistavat ihmiselämään tavalla tai toisella sisältyvien mahdollisuuksien maksimaalisen toteutumisen” (Työrinoja 1998, 65). Schelerin yhteisönäkemyksessä näitä mahdollisuuksien toteutumisen ehtoja ovat siis solidaarisuus- ja demokratiaperiaate sekä muuttumaton arvoperusta. Molemmat periaatteista perustuvat kaikkien ihmisten samanarvoisuuteen saman Jumalan lapsina. Schelerin yhteisönäkemysten yhteydessä on pidettävä mielessä hänen ihmiskuvaansa liittyvä käsitys ihmisestä ensisijaisesti yhteisöoliona. Ihmisen elämä on suurimmalta osaltaan Schelerin mukaan toimimista ikään kuin sulautuneena yhteisöön. Tästä näkökulmasta individualistinen korostus kasvatuksessa on virheellinen kahdessakin mielessä. Se ohjaa ajattelua ja käytänteitä suuntaan, jossa lapselle ei synny käsitystä itseä ja omaa onnistumista laajemmasta vastuusta. Myös valmiudet toimia jäsenenä laajemmassa ihmisyyhteisössä jäävät puutteellisiksi. Tästä on seurauksena, paitsi vähittäinen yhteisöelämän näivettyminen, myös lapsen jääminen yhteisöllisten elämysten ja toimintojen ulkopuolelle.

Toinen virhe on seurausta näkemyksestä, jonka mukaan ihminen yleensä, ja myös pienikin lapsi on kykenevä ajattelemaan varsin itsenäisesti ja toimimaan riippumattomasti. Jos Scheler on oikeassa pitäessään yksilöllistä ajattelua pikemmin poikkeuksena kuin sääntönä, on sen vaatiminen varsinkin lapselta samaa kuin vaatii häneltä jotakin muuta taitoa, jota hän ei vielä hallitse. Eri asia on pyrkiä luomaan edellytyksiä oman ajattelun kehittymiselle ja rohkaista sen esille tulemistä.

Viime vuosisadan lopulla yhteisöllisyys nousi ja nostettiin keskeiseksi puheaiheeksi yleensä koko suomalaisessa yhteiskunnassa. Privatisoitumis- ja juurettomuuskehityksen nähtiin uhkaavan niin yksilöä itseään kuin koko yhteiskunnan hyvinvointia. Yhteisöllisyyteen liittyvä teemoja tuotiin esille myös filosofian ja kasvatuksen piirissä (Ks. esim. Kohonen & Leppilampi 1994, Kotkavirta & Laitinen (toim.) 1998, Kaipio 1999.) Koulukasvatuksessa liiallisena koetun individualismin ongelmaa pyrittiin ratkomaan mm. tuomalla esille uusia menetelmällisiä ratkaisuja, esim. yhteistoiminnallisen oppimisen malli. Se edustaa käytännöllistä ratkaisua, joka sopii yhteen Schelerin yhteisöajattelun kanssa. Yhteistoiminnallisen oppimisen mallin avulla pyritään asiasisältöjen oppimisen ohessa rakentamaan lapsille kykyä liittyä ryhmään ja oppia siinä yhteisöllisen toiminnan periaatteita, mm. vastuun ottamista ja toisiin ryhmän jäseniin luottamista. Tavoitteena on luoda yhteisöllistä oppimiskulttuuria, jossa jokaisen panos yhteisen päämäärän saavuttamisessa koetaan tärkeäksi. Yhteisöllisessä oppimiskulttuurissa lapselle syntyy käsitys kuulumisesta demokraattiseen yhteisöön, jossa hänellä itsellään ja jokaisella muulla yhteisön jäsenellä on oma tehtävänsä yhteisen hyvän rakentamisessa. (Kohonen & Leppilampi 1994, 17, 70-71.)

2.4 Solidaarinen persoona

Scheler ei tuo esille erityistä kaikille ihmisille yhteistä telosta tai ideaalia, jota kohti tulisi pyrkiä. Hänen ihmiskäsityksestään on kuitenkin pääteltävissä, että parhaimmillaan ja ihanteellisimmillaan ihmisen kehitys johtaa kahteen, keskenään jännitteeseen suuntaan. Toisaalta lapsen tulisi kasvaa kohti riippumattomuutta. Hän suuntautuu oman kehonsa ja sen aistielämysten tasolta sosiaaliseen minätason elämään, jossa kokemukset ja elämykset ovat jaettavissa toisten ihmisten kanssa. Tämä minä- ja me-elämä ei vielä sisällä varsinaista yksilöllisyyttä. Saavuttaakseen yksilöllisyytensä lapsen on kasvettava ainakin osittaiseen riippumattomuuteen sekä omasta kehostaan ja sen tiloista että yleisestä ja yhteisestä arvomaailmasta. Tähän kehityskulkuun sisältyy mahdollisuus kasvaa yksilölliseksi persoonaksi.

Persoona ei kuitenkaan voi olla riippumaton siinä mielessä, että hän voisi elää ja toimia toisista ihmisistä ja heidän hyvinvoinnistaan piittaamatta. Yksilöllisyyttä tulee toteuttaa solidaarisuuden hengessä, niin että oman persoonan toteuttaminen ja uskollisuus omille arvoille on sopusoinnussa yhteisen hyvän kanssa. Yksilön osalta tämä merkitsee toisaalta kamppailua erilaisia, monesti ns. asiantuntijatahoilta esitettyjä normalisointipyrkimyksiä vastaan, jotta omaksi persoonaksi kasvamisen ja saavutetun yksilöllisyyden säilyttäminen olisi mahdollista. Toisaalta omaa persoona on toteutettava siten, että yhteisön arvopääoma ja hyvinvointi

karttuvat. Tämä merkitsee myös suostumista rajoituksiin joskus silloinkin, kun oman persoonan toteuttamisessa ei olisi mitään moraalisesti väärää.

Koulukasvatuksen haaste persoonaksi kasvamisen edistämisessä on ensinnäkin pidättäytyä liian voimakkaasti rajaavista sopivan ja normaalin määritelmistä. Toiseksi yksilöllisyyden todellinen tunnustaminen vaatii päivänavauksissa, uskonto- ja elämäntutkimustiedon tunneilla, jne. tavan takaa toistetun lauseen ”erilaisuus on rikkautta” rohkeaa käytännöllistä soveltamista. On käytännössä luotava mahdollisuuksia eri persoonissa konkretisoituneiden arvojen esille tulemiseen koulun arkisissa yhteyksissä oppitunneilla, juhliissa, vapaa-ajalla, jne.. Vaikka koulussa on lähes mahdotonta saavuttaa olosuhteet, joissa yksilöllisyydelle olisi riittävästi tilaa, on yksittäisen lapsen kannalta merkityksellistä, mikä periaatteellinen kokemus hänelle syntyy omasta itsestään. Kun hän mielessään tai ääneen kysyy ”Olenko oikeanlainen tällaisena kuin olen?”, hänen on tavalla tai toisella saatava vastaus ”Kyllä olet, olet paras juuri sellaisena kuin olet”. Tämä vakuuttuneisuus voi välittyä lapselle ilmeiden, eleiden, kosketuksen tai sanojen kautta myös tilanteessa, jossa hänen yksilöllisyytensä toteuttamista rajoitetaan tai kun häneen kohdistetaan kasvamisen ja kypsymisen odotuksia.

Yhteisvastuullisuuteen ja keskinäiseen solidaarisuuteen kasvattaminen on tämän päivän kouluelämässä erityisen voimakas haaste kahdestakin syystä. Yleinen ilmapiiri ei erityisesti suosi keskinäistä luottamusta ja yhteisöön liittymistä. Ilmapiiriä tukevat lisäksi sekä voimassa oleva Opetussuunnitelman perusteet (Opetushallitus, 1994) että peruskoulua koskeva lainsäädäntö (Perusopetuslaki N:o 628/1998, Perusopetusasetus N:o 852/1998), jossa yksilön oikeudet ovat painottuneesti esillä. Schelerin teorian valossa yksilöllä on ainutlaatuinen arvo myös yhteisöstä irrallaan, mutta varsinaisesti persoonan koko arvokkuus tulee esille ja pääsee oikeuksiinsa vasta yhteisössä.

Pelkistetty oikeusnäkökulma kaventaa sekä yksilön että yhteisön mahdollisuuksia kasvaa ja kehittyä. Lapsen näkemys esimerkiksi tietojen ja taitojen maailmasta on luonnollisesti aikuisen näkemystä rajallisempi. Jos hänelle varhaisessa vaiheessa annetaan oikeus valita esimerkiksi erilaisten opiskeltavien sisältöjen välillä, ilman että yhteisö kertyneen arvokokemuksensa nojalla ohjaisi valintaa, on vaarana todellisten valinnanmahdollisuuksien kaventuminen tulevaisuudessa, vaiheessa, jolloin kokemuksen tuomaa kypsyyttä valintoihin olisi jo olemassa. Jos lapsen esimerkiksi annetaan vapaasti valita yksipuolisesti akateemista osaamista tukevia valinnaisaineita koulussa eikä tätä yksipuolisuutta kotonakaan korjata, on mahdollista, että hän ei aikuiselämässään kuitenkaan ole vapaa hyödyntämään omaksumiaan tietoja tai iloitsemaan niistä kehnon peruskuntonsa ja heikon terveytensä vuoksi. Vastaavasti lapsi voi valita peruskoulun alimmilta luokilta lukion loppuun asti vanhempiensa suostumuksella koulut, jotka tarjoavat painotetusti taito- ja taideaineita ja keskittyä esimerkiksi liikuntaan. Varhainen akateemisen osaamisen aliarvostaminen voi myöhemmin johtaa hyvin rajallisiin mahdollisuuksiin mm. ammatinvalinnassa.

Yhteisöllinen näkökulma nostaa yksilöllisen persoonan itsensä rakentamisen ja toteuttamisen rinnalle yksilön vastuun yhteisöpersoonan rakentajana. Yksilö voi aktiivisuudellaan, paitsi saavuttaa itse ennen kokemattomia arvoja ja arvotasoja ja niiden saavuttamista seuraavia mielekkyyden tiloja, myös auttaa yhteisöään kas-

vamaan arvostuksissaan. Tämä voi tapahtua vain keskinäisen vuorovaikutuksen kautta. Yhteisön on kyettävä arvostamaan jokaista jäsentään ja luomaan edellytyksiä yksilöiden kasvamiselle ja kehittymiselle, ja yksilön on puolestaan hyväksyttävä yhteisön monipuolinen arvoperintö ja suostuttava siihen, että yhteisö varsin pitkään määrittelee tietämisen ja osaamisen kohteet ja vaatimustason.

3 RAKKAUS

Schelerin koko filosofisen antropologian läpäisevä periaate on emotionaalisen korostus. Hän katsoi, että tunne-elämän ilmiöt oli jätetty liian vähälle huomiolle filosofiassa. Korjatakseen tätä puutetta hän perehtyi fenomenologiassaan varsin seikkaperäisesti mm. erilaisiin sympatiatunteisiin, rakkauden, vihan, kateuden, surun ja häpeän tunteisiin. Pyrin seuraavassa aluksi luomaan yleiskatsauksen Schelerin tunneopin peruspiirteisiin. Seuraavaksi esittelen hänen teoriansa sympatiatunteista ja niiden kehityksestä ja paneudun sen jälkeen yksityiskohtaisemmin Schelerin käsityksiin rakkaudesta ja vihasta. Pyrin erityisesti tuomaan esille Schelerin teorian perusteesejä suhteessa naturalistisiin teorioihin. Käytän apuna Schelerin omaa kriittistä analyysia ja esittelen tarkemmin Sigmund Freudin rakkausteoriaa. Lopuksi tarkastelen rakkauden merkitystä kasvamis- ja kasvatustapahtumassa.

3.1 Sydämen logiikka

Scheler esittelee tunneoppinsa pääpiirteissään Formalismus-teoksessa. Mm Angelika Sander korostaa, että vaikka Formalismus syntyi nimenomaan Kantin etiikan kritiikkinä, ei kritiikin kärki varsinaisesti osoita Kantin moraaliteoriaan, vaan varsinainen pyrkimys on Kant-kritiikin kautta asettaa kyseenalaiseksi koko rationaalisen ajattelun ensisijaisuuden vaatimus filosofiassa.

Denn sein Interesse besteht nicht primär darin, im Gegenzug zu einer formal-rationalistischen Ethik eine kognitiv-materiale Ethik zu entwerfen, sondern er möchte über die Ethik die formal-rationalistische Vernunft in ihrer gesamten Spannweite kritisieren. (Sander 1996, 74.)⁸

Scheler katsoo, että filosofian jo antiikista juontuva virhe on järjen ja tunteen välisessä erottelussa. Tunteen piiriin luetaan kuuluvaksi kaikki se, mitä ei voida sijoittaa järkeen, esimerkiksi emotionaalinen elämä. Tunteen puolestaan katsotaan olevan riippuvainen ihmisen psykofyysisestä organismista ja sen taas katsotaan olevan sidoksissa ympäristöön ja siinä tapahtuviin muutoksiin, järjen pysyessä ”puhtaana” ja em. seikoista riippumattomana osana ihmistä. Ajatusta puhtaasta intuitiivisesta näkemisestä (Anschauung), tuntemisesta, vihaamisesta, rakastamisesta, pyrkimisestä ja tahtomisesta on pidetty mahdottomana. Scheler mainitsee kaksi aiempaa filosofiaa, jotka ovat poikenneet valtavirrasta, Augustinuksen (354-430) ja Blaise Pascalin (1623-1662). Hän viittaa Pascalin termeihin ”sydämen järjestys” (ordre du coeur) ja sydämen logiikka (logique du coeur) sekä hänen toteamukseensa sydämen syistä joita järki ei käsitä ja toteaa, että Pascal viittaa tässä tunne-elämän ikuiseen ja absoluuttiseen järjestykseen, joka on yhtä absoluuttinen kuin puhtaan logiikan järjestys, mutta ei millään tavalla siihen redusoitavissa. (GW 2, 260.) Pascal toteaa sydämen järjestyksestä mm. seuraavasti:

Sydämellä on syynsä joita järki ei tunne, se tiedetään tuhannesta asiasta.

Sydän aistii Jumalan eikä järki.

Ainoa tieto joka on vastoin tervettä järkeä ja ihmisluontoa on ainoa joka on aina pätenyt ihmisten keskuudessa. (Pascal 1996, 187.)

Schelerin käsitys sydämen logiikasta tulee lähelle myös Henri Bergsonin mielikuvituksen logiikkaan liittyvää ajattelua. Bergson korostaa Schelerin tavoin, että järjen logiikka ei ole ainoa tie asioiden oivaltamiseen. Myös muut tietoisuudessa vallitsevat lait tulisi omaksua osaksi filosofiaa, jotta elämä voisi avautua täydemmin ja ehyempänä. (Bergson 1994, 37-38.)

3.2 Tunne ja arvotieto

Angelika Sander painottaa Schelerin näkemyksessä tunteelle annettavaa, järjestä täysin riippumatonta asemaa. Tämä koskee myös tiedon hankintaa, jossa tunne ei ole ainoastaan järjen jättämien tiedon aukkojen paikkaaja. Tunteella on täysin omintakeinen suhde todellisuuteen, ja tunteet yhdessä muodostavat kokonaan oman tiedonlajinsa, sillä jo niiden toiminnassa ilmenevä lainomaisuus on täysin omintakeista. Esimerkiksi jonkin asian samanaikainen haluaminen ja inhoaminen, tarkastelunäkökulman ollessa sama, on mahdottomuus. Tämä tunne-elämän laki vastaa logiikan ristiriidattomuuden vaatimuksen periaatetta. Scheler ei pyri osoittamaan, että logiikan lauseita voidaan soveltaa tunne-elämään, ja saada tunteisiin perustuva tieto tällä tavalla vaikuttamaan rationaalisesti hyväksyttävältä. Hän pyrkii tuomaan esille tosiasiaa, että on olemassa järjestys, jonka perusta on tunteissa itsessään, ja tämän järjestyksen oivaltaminen estää näkemästä tunteet irratiionaalisine ja kaoottisine, vailla varsinaista tiedollista arvoa olevina ihmisen osina. Tunteilla on intentionaalisuus, evidenssi ja lainmukaisuutensa, joka on tiedon alueella teoreettiseen tietämiseen rinnastettavissa. Tunne ei kuitenkaan ole ”toinen järki”. Sillä on omana tiedonlajinaan myös oma kohdemaailmansa. Tätä tunteiden kohdemaailmaa Scheler nimittää arvoiksi. (Sander 1996, 75-76.)

Scheler toteaa, että järki ei voi toimia tiedon välineenä arvojen alueella. Se on arvojen suhteen sokea samalla tavoin kuin korva ei voi nähdä värejä:

Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem "Verstande" völlig verschlossen sind; für die dieser so blind ist wie Ohr und Hören für die Farbe – eine Erfahrungsart aber, die uns echte objektive Gegenstände, und eine ewige Ordnung zwischen ihnen, zuführt, eben die Werte; ... (GW 2, 261.)⁹

Fenomenologian piirissä intentionaalisuuden katsotaan yleensä olevan perustekijä ihmisen ja maailman välisessä suhteessa. Schelerin mukaan osa tunteista on luonteeltaan intentionaalisia. Intentionaalisuus Schelerin esittämässä mielessä on arvon ja arvon tuntemisen välinen suhde (GW2, 262-263). Raimo Silkelän intentionaalisuuden määritelmä vastaa Schelerin käsitteelle antamaa tulkintaa: ”Akti tai jokin muu ilmiö on intentionaalinen, jos sillä on kohde tai päämäärä ja jos tämä kohde on eräällä tavoin jo läsnä itse aktissa” Silkelä 1998, 44). Tunteen aktilla on

siten kohde, jotain joka tulee annettuna, ja intentionaalista aktia ei voi esiintyä ilman kohdetta.

Kohteet ovat Schelerin mukaan aktispesifisiä, aktilla ja kohteella on korrespondenssisuhde. Koska tunteella on oma intentionaalisuuden rakenteensa, on sillä vastaavuussuhde nimenomaan tämän rakenteen mukaisiin sisällöllisiin kvaliteetteihin, arvoihin. Tieto arvoista syntyy siten tunteen kautta. (Sander 1996, 78.)

Für Scheler sind also die Werte Korrelate des Fühlens und das Fühlen ist die spezifische Erfahrungsart, in der uns die Wahrhaftigkeit der Welt zur Gegebenheit kommt. Im Fühlen – und nur durch das Fühlen – wird die Welt in Qualitäten erlebt. (Sander 1996, 78.)¹⁰

Kaikilla tunteilla ei Schelerin mukaan ole kognitiivista relevanssia. Ainoastaan intentionaaliset tunteet toimivat arvotiedon välineinä. Ne voivat ”saavuttaa täyttymyksensä” tai olla saavuttamatta, joka merkitsee tietystä mielessä niiden olemista tosia tai epätosia. Scheler jaottelee tunteet niiden kognitiivisen funktion mukaisesti puhtaisiin tunteisiin (Fühlen) ja tunnetiloihin (Gefühlzustand). Intentionaalisen alkutunteen ja tunnetilan välinen ero tulee selvimmin esille silloin kun molemmat ovat läsnä samanaikaisesti intentionaalisen tunteen suuntautuessa tunnetilaan. Tunnetila voi olla esimerkiksi haavasta aiheutuva kipu. Tunne kohdistuu koettuun tunnetilaan, ja voi olla kokijasta riippuen suuri kärsimys tai voimakas nautinto, tai jotain niiden väliltä. Tunnetila ja siihen suuntautuva varsinaisen tunne voivat myös vaihdella ilman, että muutos toisessa määräisi muutoksen sisällön tai suunnan toisessa. Tunnetilalla itsellään ei ole kohdetta, se ei suuntaudu mihinkään välittömästi. Tunnetilan yhdistäminen johonkin esineeseen tai asiaan tapahtuu vasta assosiaation, kuvittelun, muistamisen, tms. kautta. Tunteella sen sijaan on aina kohde, joka tulee sille välittömästi annettuna. Ajattelu, assosiaatiot, jne. tulevat vasta sen jälkeen. (GW 2, 261-262, Sander 1996, 81-82.)

Intentionaalisuus ei vielä riitä antamaan tunteelle kognitiivista luonnetta. Siihen tarvitaan lisäksi todellinen ja objektiivinen sisältö. Tunteiden sisällöt voivat olla tunnetiloja, mutta myös emotionaalisia mielikuvia, kuten ”virran juoksun rauhallisuus” tai ”taivaan kirkkaus”, jotka eivät ole palautettavissa minään eivätkä ole siitä riippuvaisia. Objektiivisia sisältöjä ovat kuitenkin vasta tunteen kokijasta riippumattomat arvot. Ne voidaan myös välittää eteenpäin ja tehdä ymmärrettäviksi toisille ilman yhteyttä alkuperäiseen tunnekokemukseen, jossa ne tulivat annettuina. Tunnetilojen tai tunteista johtuvien mielikuvien osalta tätä mahdollisuutta ei ole, sillä ne kuuluvat subjektiivisen tiedon piiriin. (Sander 1996, 83.)

3.3 Emotionaalisen kerrokset

Schelerin mukaan sydämen järjestys vastaa arvojen absoluuttista järjestystä. Ihmisen sydän ei ole sokeiden tunnetilojen muodostama kaaos, vaan arvojen tuntemiseen liittyvillä akteilla on lainomaisuutensa. Tämä lainomaisuus on sama kuin arvojärjestyksessä. Arvojen makrokosmosta vastaa ihminen mikrokosmoksena (GW10, 361.)

Denn das, was wir "Gemüt" oder bildhafter Weise das „Herz“ des Menschen nennen, ist kein Chaos blinder Gefühlzustände, die sich nur nach irgendwelchen Kausalregeln mit anderen sog. psychischen Gegebenheiten verbanden und ablösten. Es ist selbst ein gegliedertes Gegenbild des Kosmos aller möglichen Liebenswürdigkeiten – es ist insofern ein Mikrokosmos der Wertewelt. (GW10, 361.)¹¹

Scheler jakaa ihmisen emotionaalisen elämän vastaanottavan tunteen (Fühlen) funktioihin ja arvojen järjestykseen asettamisen sekä rakkauden ja vihan akteihin (GW2, 265, GW7, 52, 146-147). Ne eivät toimi erillisinä, vaan perustuvat toinen toisiinsa. Primäärein emotionaalisen toiminto on arvojen järjestykseen asettamisen akti, joka tuo arvot tunnefunktioiden ulottuville (GW2, 107). Tunnefunktio kohoo rakkauden tasolle siinä vaiheessa, kun siihen sisältyy suuntautuminen alemmista arvoista kohti ylempiä, joita se ei vielä ole havainnut (GW7, 156). Rakkaudessa intentionaalisuus subjektissa voi saavuttaa korkeimman mahdollisen asteensa. Emotionaalinen ihmisessä on siten kerroksittaista. Tämä kerroksittaisuus on esillä myös yksittäisen ihmisen kokemuksessa tunteen tasoina.

Tunteet eroavat toisistaan syvyytensä mukaan, ja syvyys puolestaan liittyy intentionaalisuuden asteeseen. Mitä syvemmästä tunteesta on kysymys sitä voimakkaammin siihen sisältyy intentionaalisuutta. Aistikokemuksiin perustuvat tietyissä kehon osissa koetut tunnetilat eivät ole intentionaalisia. (GW 2, 247.) Vitaaliset elämäntunteet koskettavat koko organismia, ihminen kokee ne kokonaisvaltaisesti koko fyysisessä olemuksessaan. Tällaisia ovat mm. terveyteen tai sairauteen, virkeyteen tai väsymykseen, jne. liittyvät tunteet, jotka ovat tunnetilojen tapaan selkeästi kehollisia, mutta eivät paikallistettavissa. Niillä on intentionaalinen luonne siinä mielessä, että niiden yhteydessä ihmisen elämä itsessään tulee annettuna, sairastuvana tai terveenä, nousevana tai laskevana, jne. (GW 2, 342.) Puhtaasti sielulliset tunteet, kuten ilo tai suru muodostavat seuraavan, syvemmän tason, jolla olevia tunteita ei voida sijoittaa mihinkään nimettyyn tilaan. Niitä ei voida esimerkiksi sijoittaa kehoon kokonaisuutena tai johonkin sen osaan, vaikka niillä voikin olla vaikutuksensa kehon toimintoihin. Scheler erottelee edelleen sielullisista tunteista henkiset tunteet, esim. autuuden ja epätoivon. Ne kumpuavat suoraan ihmisen henkisestä persoonakeskuksesta ja ikään kuin sammuttavat kaiken sielullisen. Sielulliset tunteet voivat ainakin osittain johtua jostakin persoonan ulkopuolisesta syystä. Henkisen tunteen aiheuttaja sen sijaan on aina jotain täysin persoonaan ja persoonan syvimpiin arvostuksiin liittyvää. On luonnollista sanoa iloitsevana, mutta ei olevansa autuas jostakin (über etwas). Autuus tai epätoivo heijastavat persoonan kaikkein merkittävimpiä arvostuksia, hänen rakkautensa suuntautumista ja syvyyttä. Tunteminen on tällä tasolla muuttunut olemiseksi. Intentionaalisuus näyttää paradoksaalisesti menetettävän kohteensa, sillä tunteen kohteena oleva arvo on osa ihmisen sisintä persoonan ydintä. (GW 2, 344-345, 410.)

3.4 Schelerin teoria rakkaudesta

Erityisesti sympatiatunteisiin liittyvässä filosofiassaan Scheler erottelee tunnefunktiot ja varsinaisen rakkauden toisistaan niiden sisältämän intentionaalisuuden

asteen mukaan. Näissä yhteyksissä rakkaus on luonteeltaan kohteeseensa syventyvää, sen arvoisältöihin perehtyvää ja luovaa aktuaalisuutta. Muissa yhteyksissä hän kuitenkin usein käyttää rakkauden käsitettä yleisemmässä merkityksessä, lähinnä kuvatessaan ihmisen perusolemusta. Vuonna 1926 julkaisemassaan rakkautta käsittelevässä artikkelissa hän toteaaakin, että rakkaus on kaiken ihmisen esille tulevan intentionaalisuuden olemus (GW11, 243). Scheler siis katsoo, että ihmisen suhdetta omaan itseen ja ulkomaailmaan leimaa alkuperäisimmillään juuri rakkaus. Sen syvyys ja intensiteetti kuitenkin vaihtelevat.

3.4.1 Rakkauden fenomenologia

Paul Goodin mukaan Schelerin rakkauden käsitteeseen liittämiä merkityksiä voidaan parhaiten selkiyttää fenomenologisen aktianalyysin kahden vaiheen kautta. Analyysin ensimmäisessä vaiheessa pyritään tuomaan esille aktin itsensä sisältö, aluksi kieltojen kautta. Aktin sisällön määrittely tapahtuukin Goodin mukaan pitkälti sen perusteella, mitä se ei ole. Scheler rajaa rakkaudesta erillisiksi ilmiöiksi pelkät tunnetilat ja arvojen järjestykseen asettamisen aktin. Rakkaus ei ole myöskään pyrkimystä. Pyrkimykseen liittyy aina rauhattomuutta toisin kuin rakkauteen, joka syventyessään johtaa myös syvenevään rauhaan. Sosiaalisuus ja rakkaus eivät nekään ole sama asia, sillä rakkaus voi kohdistua yhtä lailla omaan itseen kuin muihin ihmisiin tai asioihin. Good pitää analyysin ensimmäisen vaiheen tärkeimpänä päätelmänä, että rakkauden aktiolemusta ei Schelerin filosofiassa voida varsinaisesti määritellä, sillä se ei pysähdy tutkimuksen kohteeksi. Rakkaus avautuu vain itse koetun elämyksen kautta, ja siihen liittyvä evidenssi on saavutettavissa vain itse kokien. Aktilajina rakkaus on Goodin mukaan ilmaistavissa positiivisen fenomenologian kielellä vasta toisen vaiheen analyysissä, joka keskittyy sen intentionaaliseen aktikorrelaattiin, arvoihin. (Good 1998, 86-87.)

Maria Scheler tiivistää Formalismus-teoksen sanaselityksessään rakkaus-käsitteen sisällön toteamalla, että rakkaus on alkuperäinen, apriorinen, intentionaalinen, emotionaalinen akti sekä tiedon että moraalin alueella. (GW 2, 632.) Scheler nimittää rakkautta alkuaktiksi (Urakt), jonka kautta oleva luopuu itsestään, lakkaamatta olemasta oma rajoitettu itsensä, ja suuntautuu toista olevaa kohti tulematta osaksi tätä intentionsa kohdetta. Se on tiedon ja tahtomisen herättäjä ja suuntaaja, hengen ja järjen äiti. (GW11, 243).

Rakkauden ensisijaisuus aktina johtuu Schelerin mukaan siitä, että ihminen ei perimmältään ole ajatteleva tai tahtova, vaan rakastava olento. Rakkaus ja sen toteutuminen määräävät millä tavoin ja missä laajuudessa ihminen voi olla yhteydessä maailmankaikkeuteen. (GW 10, 356.)

*Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans ist oder ein ens volens, ein ens amans. Die Fülle, die Abgestuftheit, die Differenzierung, die Kraft seiner Liebe umgrenzt die Fülle, die Funktionsspezifikation, die Kraft seines möglichen Geistes und der ihm möglichen Spannweite im Kontakt mit dem Universum. (GW 10, 356.)*¹²

Kaikessa rakkaudessa on Schelerin mukaan perimmiltään kysymys maailmaa rakentavasta toiminnasta. Ihmisen rakkaus on ikään kuin jumalallisen rakkauden alalaji tai osatoiminto. Sen tehtävänä on saattaa asiat kehittymään, kasvamaan ja kumpuamaan esiin Jumalan säättämän luonteensa suunnassa. Rakastipa ihminen tietoa, luontoa, toista ihmistä, tms., rakkaus merkitsee aina yhtymistä kohteen omaan tendenssiin, joka on sille itselleen ominaisen täydellisyyden saavuttaminen. (GW 10, 355-356.)

Jede Liebe ist eine noch unvollendete, oft einschlafende oder sich vergaffende, auf ihrem Wege gleichsam rastende Liebe zu Gott. Liebt der Mensch ein Ding, einen Wert, wie den Wert der Erkenntnis, liebt er die Natur in diesem oder jenem Gebilde, liebt er den Menschen als Freund oder als sonst irgend etwas:- Immer heißt dies, daß er in seinem Personenzentrum aus sich als Leibeinheit heraustrete, und daß er durch und in dessen Aktion mittätig sei, diese Tendenz im fremden Gegenstande zu einer eigentümlichen Vollkommenheit zu bejahen, sie mitzutun, sie zu fördern, sie zu segnen. (GW 10, 356.)¹³

Rakkauden aktille, kuten myös arvoille, joihin se suuntautuu, on ominaista pysyvyys. On Schelerin mukaan mahdotonta esimerkiksi sanoa ”Rakastan sinua tällä hetkellä”. Kysymyksessä ei tällaisessa tapauksessa ole rakkaus, vaan muu kiinnostus, hyöty tai intressi, johon suhde perustuu. Toisaalta kesto sinänsä ei ole rakkauden tae, sillä em. asiat voivat myös aiheuttaa suhteen ajallisen pysyvyyden. (GW 2, 108-109.) Pysyvyys liittyy rakkauteen nimenomaan siinä mielessä, että rakkaudella ei ole päämäärää tai päätepestettä, jossa se ikään kuin olisi tehnyt tehtävänsä. Rakkaus ei voi saavuttaa päämääräänsä, sillä se ei omaa sellaista, ei myöskään täyttymystään, sillä rakkauden olemukseen kuuluu loputtomuus. Pysyvyys merkitsee loputonta suuntautumista yhä korkeampia arvoja kohti kohteessaan. (GW 7, 146.)

Rakkaus ja sen vastakohta viha ovat Schelerin mukaan täysin erityislaatuisia verrattuna muihin henkisiin toimintoihin. Niitä ei varsinaisesti voi määritellä, niitä voi ainoastaan esitellä (erschaulbar machen). Ne eivät esimerkiksi palaudu mihinkään myötätunnon ja pyrkimyksen yhdistelmiin, sillä ne pysyvät pyrkimysten onnistumisesta tai epäonnistumisesta huolimatta. (GW 7, 150, GW6, 84.)

So ist Liebe auch da, wo sie im Sinne eines Mangels an Gegenliebe ‘unglücklich’ ist, als Akt gleichwohl von hohem Glücksfühlen begleitet; desgleichen da, wo der Gegenstand der Liebe Leid und Schmerz verursacht. Und umgekehrt ist da, wo z.B. das Leid des gebannten Menschen Freude bereitet (wie im Neide, der Schadenfreude, der Bosheit usw.), doch der Vollzug des Hassenaktes selbst als ‘finster’ und ‘unselig’ charakterisiert. (GW 7, 150.)¹⁴

Rakkaus kohdistuu aina arvoa tai arvoja omaavaan asiaan tai esineeseen kokonaisuutena, ei arvoon itseensä. Se muuttuu väistämättä rationaaliseksi toiminnoksi, jos se etäännytetään kohteestaan ja ryhdytään erittelemään kohteen arvoisältöjä ja niiden keskinäistä arvojärjestystä, sillä rakkaus on alkuperäinen ja välitön emotionaalinen suhde tuntijan ja kohteen välillä. Se eroaa fenomenologisesti esim. kun-

nioituksen aktista, joka toteutuu silloin, kun tietyt ennalta aavistetut arvot ovat esillä havaitussa kohteessa. Kunnioituksen tunteen synnyn voi perustella näiden arvojen kautta. Sen sijaan rakkauden tai vihan syntymiselle ei voi antaa perusteita, tai jos niitä annetaan, ne on luotu itse aktin heräämisen jälkeen eikä niiden avulla voida koskaan täysin selittää ilmiön syntyä. (GW7, 151-152.)

Rakkaus tai viha myös pyrkivät spontaanisti nostamaan kohteessaan näkemänsä ominaisuudet esille positiivisina tai negatiivisina arvoina. Tunne ikään kuin saa aikaan sen, että siinä oleva arvo nousee esille ja sille annetaan positiivinen tai negatiivinen arvovaraus. Juuri tämän takia rationalistinen asenne pitää rakkautta sokeana ja vaatii järkeen perustuvaa arviointia rakkauden kohteesta. Rakkaudella on kuitenkin oma evidenssinsä, joka ei ole järjellä arvioitavissa tai mitattavissa. Molemmilla hengen toiminnoilla on oma tehtävänsä ihmisen ja erilaisten kohteiden välisissä suhteissa, mutta toisen periaatteita ei voi soveltaa toisen alueella. Myös oma itse voi olla välittömän rakkauden tai vihan kohde. Aidossa rakkaudessa omaa itseä kohtaan ihminen rakastaa itseään yksilönä irrallaan kaikista sosiaalisista suhteista. Vain tällaisessa välittömässä rakkaudessa oma itse voi tulla esille todellisessa arvossaan. Kysymys ei ole egoismista, jossa ihminen suuntautuu arvoihin vain sikäli kuin niillä on suhde häneen itseensä, ne ovat hänen omaisuuttaan tai voivat tulla hänen omikseen. Aidossa rakkaudessa joko itsessä tai muussa kohteessa oleva arvokas nousee esille riippumattomana yleisistä arvostuksista tai suhteista. (GW 7, 152-155.)

Scheler esittelee rakkauden liikkeenä, jossa positiivinen arvo tulee välittömästi annettuna ja joka etenee alemmista arvoista ylempiin. Viha puolestaan on samoin liikettä, mutta arvottomuuden suuntaan. Se ei siis ainoastaan pyri kieltämään arvoja, vaan myös aktiivisesti suuntautuu arvoasteikossa alaspäin. ”Während aber die Liebe eine Bewegung ist, die vom niederen zum höheren Wert geht und in der jeweilig der höhere Wert eines Gegenstandes oder einer Person erst zum Aufblitzen kommt, ist der Haß eine entgegengesetzte Bewegung” (GW 7, 155).¹⁵ Viha on siis samalla tavoin aktiivinen liike, joka syrjäyttää ylemmän arvon ja suuntautuu aina mahdollista alemmaksi arvoa kohti. Arvoasteikossa liikkuminen ei sisällä pyrkimiseen tai rationaaliseen ajatteluun liittyviä valintoja, vaan tapahtuu emotionaalisten järjestykseen asettamisen toimintojen (Vorziehen, Nachsetzen) kautta. Rakkaus tekee mahdolliseksi arvojärjestykseen asettamisen aktit tuomalla esille arvoja, jotka ovat jo koettuja ylempiä. Sekä rakastaminen ja vihaaminen itsessään että niihin liittyvät arvojärjestykseen asettamisen toiminnot ovat välittömiä emotionaalisia akteja. (GW 7, 155-156.)

Varsinaisesti on kysymys rakkaudesta vasta silloin, kun herännyt emotio sisältää juuri tuon liikkeen, intention kohti korkeampaa arvoa. Rakkaus siis aavistaa aina enemmän kuin empiriassa on varsinaisesti tarjolla ja siihen kätkeytyy sen luova voima. Vihalla puolestaan on täysin päinvastainen, tyhjäksi tekevä voima. Se pyrkii mitätöimään korkeampia arvoja ja tekee siten järjestykseen asettamisen toiminnot sokeiksi niille. Lähemmässä tarkastelussa rakkauden ja vihan arvosuuntuneisuus merkitsee nimenomaan suuntautuneisuutta kohti arvoja omaavia asioita. Näillä ei tarvitse olla mitään tekemistä ihmisten kanssa, sillä rakkaus voi kohdistua mihin tahansa arvontakajaan. Rakkauteen arvojen järjestykseen asettamisen kautta liittyvä moraali ei sen takia esitä vaatimuksiaan tai tuomitse teke-

misiä sen mukaan mikä niiden vaikutus on ihmiseen. Esimerkiksi kaikki luonnon turmeleminen on pahaa itsessään, siihen liittyvän arvojen turmelemisen kautta, ei siksi, että ihminen joutuu siitä kärsimään. Samoin taiteella on itsessään arvonsa, ei vasta ihmisen mielenliikutusten kautta (GW 7, 156-158.)

Arvot tulevat tietoisuuteen rakkauden liikkeen kautta, ja tämä liike suuntautuu alemmista arvoista kohti ylempiä. Molempien näistä arvoista ei tarvitse tulla annettuina, rakkauden liike ei välttämättä kohdistu jo tiedettyyn asiaan. Se liikkuu kohti mahdollisia korkeampia arvoja, vaikka se ei ole niitä huomannut, kokenut tai keksinyt. Se ei myöskään pyri auttamaan kohdettaan kohti sitä, mitä pidetään kohteen ”velvollisuutena” moraalisisessa mielessä. Rakkauden olemukseen kuuluu välinpitämättömyys sekä arvojen tietämiseen että niihin liittyviin moraali-odotuksiin nähden. Rakkauden liike ei siis pyri kohteensa ”parantamiseen”. Paremmaksi tekemisen halu suhteessa toiseen ihmiseen rakkauden kohteena merkitsee ensinnäkin pedagogista asennetta, joka karkottaa rakkauden välittömästi. Toiseksi se sisältää erottelun sen välillä mitä kohde on ja mitä se ei vielä ole ja juuri tämän empiiristen arvotosiasioiden ja ideaalikuvan välisen erottelun suhteen rakkaus on välinpitämätön. Jos kohteessa pyritään saamaan aikaan muutosta ideaalikuvan suuntaan, ei kysymys ole rakkaudesta vaan sen puutteesta. Rakkaudessa ei ole kysymys tavoitteita asettavasta pyrkimyksestä tai päämäärätietoisesta tahtomisesta. Rakkauden liike itse saa aikaan jatkuvan yhä korkeampien arvojen esille tulemisen kohteessa niin, että arvot ikään kuin tulevat esille itsestään. (GW7, 160.)

Rakkaus ei siis tee sokeaksi, vaan yksi sen seurauksista on nimenomaan kyky nähdä. Sokeus on seurausta rakkauteen aina liittyvistä vieteistä, joiden vaikutuksesta kohteessa halutaan havaita vain hyviä puolia ja vähätellä virheitä. Rakkaus ei sulje silmiä heikkouksilta, vaan rakastaa kohdettaan sellaisena kuin se konkretiassa ilmenee suuntautuen kuitenkin koko ajan kohti korkeampia arvoja. Se ei velvoita kohdettaan muuttumaan, vaikka sisältääkin kehotuksen ”Tule siksi mitä olet”. Rakkaus näkee kohteensa aina yksilönä ja pystyy sen takia havaitsemaan siinä arvoja monipuolisemmin ja objektiivisemmin kuin kyseisen kohteen suhteen ”kylmä” tarkastelija, jolle kohde on yleensä vain jäsen jossakin olioiden luokassa tai, kun kyse on ihmisestä, sosiaalisen ryhmän edustaja. Rakkaus ei kuitenkaan koskaan luo arvoja. Sen sijaan on tavallista, että rakastava alkaa idealisoida kohdettaan omien tarpeidensa, estojensa, arvostustensa, tms. takia. Idealisointi voi olla seurausta myös filosofiaa usein johtaneesta taipumuksesta yleispätevän ja universaalien etsimiseen. Rakastettu kohde pyritään sovittamaan johonkin tällaiseen omen tarpeiden luomaan tai yleispätevän normiin ja arvoja ”luodaan” sen mukaisesti. Tällöin kysymys ei enää ole rakkaudesta. Rakkautta ei pidä myöskään sekoittaa erilaisiin riippuvuussuhteisiin, jotka syntyvät esim. uhrautumisen, totumuksen, yhteisten intressien, yksin olemisen pelon, tms. seurauksena. (GW 7, 161-164.)

Tekemiensä erottelujen, rajausten ja tarkennusten jälkeen Scheler tiivistää rakkauden ja vihan ilmiöt seuraavasti:

Liebe ist die Bewegung, in der jeder konkret individuelle Gegenstand, der Werte trägt, zu den für ihn und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt; oder in der er sein ideales Wertwesen, das ihm eigentümlich ist, erreicht (Hass aber die entgegengesetzte Bewegung). (GW 7, 164.)¹⁶

3.4.2 Rakkaus ja tieto

Augustinus (354-430) kuvaa Tunnustuksissaan kielen oppimiseen liittyneitä vaikeuksiaan Kreikan kirjallisuuden opinnoissa ja toteaa, että hän kyllä oppi kreikan kielen, mutta vasta hirveiden, pelottavien rangaistusten ahdistamana. Sen sijaan latinan kielen oppiminen oli kuin leikkiä: ”Tämän latinan kielen minä opin ilman uhkaa ja pakkoa, oman sydämeni vain pakottaessa minua julkituomaan tuntemansa” (Augustinus 1981, 44.) ”Sydämellä”, sen rakkauden ja vihan tunteilla on myös Schelerin ajattelussa keskeinen merkitys. Rakkaus on ihmisen perusakti suhteessa sisäiseen ja ulkoiseen todellisuuteen. Rakkaus on myös tiedon omaksumisen ja sivistyksen tärkein edellytys. Näissä rakkauden ja tiedon suhdetta koskevissa perusteeseissään Scheler pysyi kautta koko tuotantonsa. (Henckman 1998b, 90.)

Tuodessaan esille rakkauden ja tiedon yhteyttä, Scheler viittaa aiempiin ajattelijoihin, mm. Giordano Brunoon (1030-1101), Leonardo da Vinciin (1452-1519), Blaise Pascaliin (1623-1662), Baruch Spinozaan (1632-1677) ja Johann Wolfgang von Goetheen (1749-1832), joista jokainen asettui eri tavoin vastustamaan emootioiden merkitystä vähättelevää ja niiden hillitsemistä korostavaa ajattelua. Scheler katsoo, että erityisesti Augustinuksen selkiyttämä kristillinen ajattelu poikkeaa muista merkittävistä ajattelujärjestelmistä nimenomaan korostaessaan rakkauden merkitystä. Esimerkiksi kreikkalaisen ja intialaisen perinteen piirissä ajattelun valtavirta on painostanut älyn ja tiedon yhteyttä. Rakkaus on riippuvaista älyn kautta saadusta tiedosta, ja sen asema määrittyy tiedon kautta, eikä toisin päin, kuten kristillisessä ajattelussa. Tästä johtuen rakkaudella ei ole myöskään merkittävää asemaa ihmisen tervehtymisen prosessissa, vaan tervehtyminen nähdään ihmisen omien tiedollisten saavutusten tuloksena. Kristillisessä ajattelussa puolestaan ihmisestä ja hänen älyllisistä tai muista toiminnoistaan tai tiedoistaan täysin riippumaton, Jumalan uhrautuva rakkaus on kaiken terveen elämän perusta. Kaiken keskuksena on persoona, jonka olemus on rakkautta, ja tämän rakkauden seurausta on pohjimmiltaan kaikki rakastaminen ja siitä seuraava tietäminen. Sitä vastoin muissa filosofisissa perinteissä keskeistä on yleensä kunkin ihmisen oma älyllinen työskentely, johon hän tosin voi saada jumalallista viisautta ja apua erilaisilta viisauden opettajilta, mutta joka on hänestä itsestään lähtöisin ja hänen omaa suoritustaan. (GW6, 77-80.)

Scheler katsoo, että kristinuskon myötä sekä rakkauden ja tiedon että arvon ja olemisen perustumisjärjestys muuttuivat. Kristillisyydessä rakkautta ei ymmärrettä liikkeenä, jossa alempi pyrkii kohti ylemmää, vaan päinvastoin: ylempi laskeutuu rakkaudessa alas, Jumala tulee ihmiseksi, pyhä syntisen tasolle. Tästä seuraa, että rakkautta ei nähdä alun perin ihmisen spontaanina aktina, vaan Jumalan itsensä antavana, lunastavana aktina. Ihminen ei siis vapauta itseään lisääntyvän tiedon kautta, vaan Jumala vapahtaa ihmisen elämään ja rakastamaan ja myös etsimään tietoa rakkautensa kautta. Kristus ei tullut maailmaan viisauden opettajana opettamaan totuutta ja rakkautta, vaan hän oli itse rakkaus ja totuus. Jumalan armahtava rakkaus tulivat Kristuksessa konkreettisesti lihaksi. Kristuksen yläpuolella ei ole mitään ideaa, arvojen joukkoa, lakia tai järkeä, jonka nojalla hänen jumalallinen alkuperänsä tai pyhyytensä olisi tunnistettavissa. Hänen persoonassaan laki, rakkaus, arvot, jne. saavuttavat täyttymyksensä. Rakkauden alkuperä on siis persoo-

nassa. Kun ihminen antautuu Jumalan rakkaudelle Kristuksessa, myös hänen oma persoonansa vapautuu suuntautumaan kohti arvojen maailmaa, ja sitä kautta kasvamaan esille. ”Die Person gewinnt sich, indem sie sich in Gott verliert” (GW6, 90).¹⁷ (GW6, 88-90.)

3.4.3 Sympatiatunteet

Scheler hahmottelee teoriansa ihmisten välisissä suhteissa esiintyvistä rakkaudesta ja sen kehittymisestä teoksessaan *Wesen und Formen der Sympathie*, joka ilmestyi ensimmäisen kerran v. 1913, samana vuonna kuin Formalismus-teoksen ensimmäinen painos, nimellä ”Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hab. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich.“ Kirjat liittyvät kiinteästi toisiinsa. Formalismus-teoksessa Scheler hahmottelee sisällöllisen arvoperusteisen etiikan perusteet ja Sympathie-teoksessa hän paneutuu tarkemmin emotionaalisen elämän lainalaisuuksiin.

Scheler lähestyy fenomenologialleen tyypillisellä tavalla myös sympatiatunteita negatioiden kautta. Hän toteaa, että rakkaus on erillinen ilmiö, jota ei voida samaistaa muihin ilmiöihin eikä johtaa niistä. Esimerkiksi kaikki myötätunnon piiriin laskettavat ilmiöt ovat olemukseltaan erilaisia kuin rakkaus, sillä niiden suhde arvoihin ja persoonaan on erilainen. Rakkautta ei niissä nähdä persoonan olemisessa ja suhtautumistavoissa ilmenevänä todellisuutena, vaan asenteena, joka syntyy asioiden seuraamisesta ulkopuolisen tarkkailijan asemasta. Scheler hylkää siis sympatiaetiikan. (GW7, 17.)

Hän ei myöskään pidä pätevinä geneettisiä teorioita, joissa myötätunnon selitetään syntyvän omien aiempien kokemusten reproduktiona tilanteessa, jossa kohdataan toisen ihmisen kärsimys tai ilo. Myötätunto on Schelerin mukaan aina erotettava fenomenologisesti asiasta, joka sen herättää, oma itse on transsendentoitava. Myötäkärsimys on kärsimystä sen takia, että toinen ihminen omana itsenään kärsii, samoin kanssailo iloa toisen ilosta sellaisena ihmisenä kuin hän on. Kysymyksessä on kaksi eri prosessia, vieras, vieraan persoonan ainutkertainen tunne ja oma myötätunteminen. Tällöin on täysin mahdollista, että myötätuntevan oma surun tai ilon tunne ei lainkaan herää. Myötätuntoa ei ole esim. se, että pohditaan miltä joku asia *itsestä* tuntuisi. Schelerin mukaan tietoisien pohdinnan liittäminen myötätuntoon on seurausta lähinnä psykologisen egoismin perusoletukseen pohjautuvasta teoretisoinnista. Sen mukaisesti ihmisellä ei ole kykyä välittömään suhteeseen toisen ihmisen ainutlaatuisen kokemuksen kanssa. Schelerin myötätunto-teoria perustuu nimenomaan tälle kyvylle välittömään myötäelämiseen. Myötätunto on itsessään eettisesti arvokasta, ei sen perusteella mitä se tuottaa tuntijassa tai tunteen kohteessa. (GW7, 48, 50-53, 144.)

Scheler mainitsee edelleen yhtenä virheellisistä rakkauteen liittyvistä ajattelutavoista Arthur Schopenhauerin (1788-1860) monistisen teorian, jossa rakkaus johdetaan ihmisten yhteistä kärsimystä kohtaan tunnetusta säälistä. Toisen kärsimyksestä tulee ikään kuin edellytys rakkauden syntymiselle. Schopenhauerin näkemys nousee hänen pessimistisestä maailmankuvastaan, jossa todellisuuden ydin

on sokea tahto ja ihmistä ohjaa irrationaalinen elämän voima vailla päämäärää tai tarkoitusta. (GW 7, 17, 63-65.)

Schopenhauerin etiikassa lähimmäisenrakkaus ja sääli kanssaihmistä kohtaan ovat sama asia:

...jokaisessa ihmisessä, jonka kanssa joudutaan kosketuksiin, älköön objektiivisesti ryhdyttävä arvioimaan hänen arvoaan ja arvokkuuttaan, älköönkä siis tarkasteltako hänen tahtonsa huonoutta, ymmärryksensä rajoittuneisuutta, hänen käsitteidensä nurinkurisuutta, koska edellinen helposti voisi herättää vihaa sekä jälkimmäinen halveksintaa häntä kohtaan, vaan nähtäköön yksin hänen kärsimyksensä, hätänsä, ahdistuksensa ja tuskansa. (Schopenhauer 1945, 216.)

Schelerin etiikan näkökulmasta Schopenhauer jää puolitiehen. Hän tunnustaa myötätunnon merkityksen, mutta ei tunnusta rakkautta voimavarana, joka voi johtaa muutoksen käynnistymiseen ihmisen sääliä herättävässä olotilassa. Schopenhauerin ihminen on tuomittu kärsimään, Schelerin ihminen kutsuttu rakastamaan.

Rakkautta ei pidä myöskään sekoittaa intressittömään hyväntahtoisuuteen. Rakkaus ei olemukseltaan ole kohteensa ”hyvään” pyrkivää, vaikka sen seurauksena usein onkin hyvän tahtominen ja sen aikaan saaminen kohteelleen. Ihminen voi rakastaa taidetta, kauneutta, tietoa, jopa Jumalaa, ja hyvän tahtominen näille kuulostaisi naurettavalta. Rakkaus ei itsessään pyri mihinkään määriteltyyn päämäärään tai tavoitteeseen, kuten hyväntahtoisuus, joka pyrkii realisoimaan kohteessaan sen minä on ymmärtänyt hyväksi. Myötätunto vaatii aina suhteen syntyäkseen, se on reaktiota johonkin toiseen tunteeseen. Rakkaus sen sijaan on spontaani henkinen akti, se voi esiintyä yksipuolisena suuntautumisena arvoihin. (GW 7, 145-147.)

Schelerin mukaan yksi rakkauteen liittyvä harhakäsitys on sen ja aistimellisen tunnetilan samaistaminen. Hän viittaa Kantiin, joka pitää ainoastaan moraalilain edessä tunnettavaa kunnioitusta (Achtung) henkisenä tunteena ja johtaa muut, esim. sympatiatunteet, mukaan lukien rakkauden ja vihan, tunnetiloista. Kant ei tämän vuoksi kykene tekemään Schelerin mielestä tärkeitä erotteluja aistillisen halun, ilon, onnen tai autuuden välillä sen enempää niiden syvyyden kuin laadunkaan suhteen. Tämän vuoksi Kantin näkökulmasta esimerkiksi Aristoteleen eudaimonismi ja Aristippoksen hedonismi ovat moraalisesti samanarvoisia. Vaikka Scheler Kantiin yhtyen pitää molempia kelvottomina moraaliopeiksi, hän toteaa, että niillä on arvoero, joka liittyy arvoihin, onneen vs. mielihyvään, joita ne katsovat ihmisen ensisijaisesti tavoittelevan ja joiden tuottamista pidetään moraalisesti hyvänä. (GW 2, 247-248.) Schelerin arvohierarkiassa hedonistiset arvot ovat alimpina, ja myös niiden saavuttamisesta seuraavat mielihyvän tilat pinnallisempia kuin onnen tilat, jotka ovat saavutettavissa henkisten, esim. kulttuuriarvojen saavuttamisen kautta. Tästä johtuen eudaimonismi on Schelerin ajattelun mukaan moraaliopeina hedonismia korkeammalla tasolla, jos asiaa tarkastellaan arvonäkökulmasta tai saavutetun mielihyvän tason perusteella.

Ilmiö, johon rakkaus myös usein sekoitetaan on itsensä hylkääminen. Itsensä hylkääminen saattaa usein näyttää rakkaudelta ja itsensä antamiselta myönteisessä

mielessä, sillä sen kautta ihminen pystyy toimimaan hyödyllisesti ja olemaan avuksi toisille, jopa uhrautumiselta näyttävällä tavalla. Uhrautumisesta ei kuitenkaan voi olla kysymys silloin, kun ihmisellä ei ole enää mitään omaa uhrattavaksi. Viha toimii viimeisenä itsemääräämisen välineenä ”uhrautuvan” ihmisen elämässä. Ihmisen on, voidakseen elää moraalista elämää, arvostettava itseään riippumatta siitä, mitä toiset hänestä ajattelevat. Itsearvostus tuhoutuu vähitellen itsensä hylkäämisen prosessissa, ja mitä enemmän se tuhoutuu, sitä voimakkaammaksi kasvaa pyrkimys vihan avulla saavuttaa se takaisin. (GW 7, 55-56.)

Es ist gewiß nicht ausgeschlossen, daß diese Verhaltensformen zu Handlungen führen, die dem anderen höchst förderlich sind. Alle diese Menschen sind fähig zu Handlungen, die man gemeinhin „Opfer“ nennt. Aber faktisch sehen sie eben nur so aus. Denn ein Mensch, der nicht selbst lebt und dessen Eigenleben ihm selbst keinen Wert hat, der kann auch nicht dem andern „opfern“. Es ist ihm ja gar nichts „gegeben“, was allein zu opfern wäre: sein Eigenleben. ..., so ist es doch im Falle, daß der Prozeß in der wohlwollenden Richtung beginne, fast ein strenges Gesetz zu nennen, daß er im Hasse endet; und zwar, je mehr er fortschreitet in dieser falschen Selbstpreisgabe, die eben das Gegenteil echter wertvoller Selbsthingabe ist. Ohne ein gewisses Selbstgefühl und Selbstwertgefühl -...-kann der Mensch nicht sittlich leben. (GW 7, 55-56.)¹⁸

Ihmissuhteissa ilmenevät rakkauden ja vihan vaihtelut ovat Schelerin mukaan myös merkkejä tästä itsensä säilyttämisen kamppailusta. Erityisesti tietyille rakkauden vaiheille on tyypillistä ambivalenssi, jossa rakkaus herkästi muuttuu vihaksi ja päinvastoin. Myös itse rakastumisen prosessi voi tukahtua (GW 7, 56, alaviite1). Syy näihin ilmiöihin on Schelerin mukaan juuri itsensä menettämisen pelko. Vasta kun ihminen kokee pystyvänsä säilyttämään oman sisäisen elämänsä (Eigenleben), hän vapautuu rakastamaan.(GW 7, 56.)

3.4.4 Sympatiatunteiden kehittyminen

Scheler jakaa psykologian piirissä yleisen näkemyksen tunne-elämän kehittymisestä vaiheittaisena prosessina, jossa edeltävän vaiheen onnistuminen luo edellytykset seuraavaan vaiheeseen siirtymiselle ja sen onnistumiselle. Scheler rakentaa oman teoriansa, samoin kuin esim. Freud, käsitykselleen ihmisen psyykkisestä rakenteesta. Kun Freud katsoo kehityksen perusenergian korkeimmissakin kehitysvaiheissa olevan aina peräisin tiedostamattoman viettienergiasta, Scheler puolestaan liittää kehityksen ihmisen psyyken vaiheittaiseen kehittymiseen alimmilta keho- ja sielu-minän tasoilta henkiselälle persoonan tasolle.

Sympatiatunteiden osalta kehityskulussa on Schelerin mukaan havaittavissa viisi vaihetta, ykseydentunne (Einsfühlung), ymmärtäminen (Nachfühlung), myötätunto (Mitgefühl), ihmisrakkaus (Menschenliebe) ja rakkaus persoonaa sekä Jumalaa kohtaan (Person- und Gottesliebe).

Scheler lähestyy ykseydentunteen fenomenologiaa tekemällä aluksi erotteluja erilaisten, myötätuntoon usein liitettyjen tai siihen samaistettujen ilmiöiden välillä. Näistä hän tuo esille välittömän saman tunteen myötäelämisen, toisen tuntee-

seen osallistumisen, tunteen tartuttamaksi tulemisen sekä aidon ykseyden kokemuksen. Saman välittömän surun vallassa ovat esim. kuolleen lapsen vanhemmat lapsen haudalla. Tapauksessa, jossa minä ottaa osaa vieraan minän esim. ilon tai surun tunteeseen, on kysymys kahdesta fenomenologisesti erilaisesta tosiasiasta, ja tässä yhteydessä toisen tunteeseen osaa ottavan tunnetta voidaan varsinaisesti kutsua nimellä myötätunto. (GW7, 23-25.)

Tunteen tarttuminen (Gefühlsansteckung) puolestaan ei ole varsinaisesti myötätunnon piiriin luettavissa oleva ilmiö. Positivistien erityisesti suosiman tulkinnan mukaan esim. ilon tunteen katsotaan syntyvän sosiaalisessa tilanteessa toisten ihmisten tunteiden vaikutuksesta, ja se on siten selitettävissä kausaalisuhteena. Tunteen tarttumisilmiöstä on Schelerin mukaan kysymys myös tradition kautta syntyneissä tunteissa ja tunnereaktioissa. Alun perin toisessa ihmisessä tai yhteisössä elävä tunne omaksutaan niin täydellisesti, että enää ei voida erottaa sitä omista, intentionaalisen suuntautumisen synnyttämistä tunteista. Tradition sitova voima on juuri tämän takia niin voimakas. Sen mukana omaksuttuja tunnereaktioita ei voida irrottaa itsestä ja tarkastella ”menneisyyden” asioina, vaikka ne kumpuavatkin sieltä, ne ovat kokijalleen aina nykyisyyttä. Tradition vanki elää siis tiedostamattaan menneisyyttä omana nykyisyytenään esim. edellisiltä sukupolvilta perityissä suhtautumistavoissaan vanhempiin, lapsiin, toiseen tai samaan sukupuoleen, samassa isien tartuttamassa luottamuksessa tai epäluottamuksessa erilaisiin asioihin, jne. Näitä perittyjä rakastamisen ja vihaamisen malleja voidaan yksilön kohdalla myöhemmin purkaa esim. freudilaisen psykoanalyysin avulla. Joukkojen kohdalla tällaista purkamisen välinettä on vaikeampi löytää. Esim. kriittinen historiantutkimus on vain ns. oppineiden saavutettavissa, eikä sen kautta voida vaikuttaa masojen tietoisuuteen. (GW7, 25-28, 48-49.)

Aito ykseyden kokemus on Schelerin mukaan tunnetartuntaa hyvin pitkälle menevässä muodossa, tavallaan sen erityinen rajatapaus. Ykseyden kokemuksessa oma minä identifioituu vieraan minän kanssa, joko siten että vieras minä tulee ikään kuin oman minän imaisemaksi tai siten että oma minä sulautuu osaksi vierasta minää. Tila ei ole tietoinen tai tahdon hallittavissa. Tällaista toisiinsa sulautumista on nähtävissä mm. primitiivisten kulttuurien ja mysteeriuskontojen ajattelutavoissa, rakkaussuhteissa, hypnotisoijan ja hypnotisoidun välillä, jopa ihmismassojen ja johtajien välillä. Scheler kuitenkin korostaa sitä, että ykseyden tunne ei voi koskaan merkitä ykseyttä siinä mielessä, että ihminen tämän tunteen kautta voisi omistaa tai käsittää toisen persoonan ytimen. Sekä tietoisuus omasta ruumiista että oman henkisen persoonan keskus ovat saavutettavissa vain ihmiselle itselleen. (GW7, 29-31, 44.)

Aidon ykseyden kokemuksen fenomenologinen ilmiö on merkittävä kasvatuksen näkökulmasta. Lapsen ja aikuisen välille voi syntyä hypnoosiin verrattava, jatkuva ykseyden tila, jossa ”hypnotisoitu” ajattelee ”hypnotisoijansa” ajatuksin, arvostaa hänen arvojaan, tahtoo samaa kuin hän, jne. Masokismi ja sadismi ovat huomattavasti yleisempiä lapsilla kuin aikuisilla ja ne liittyvät juuri ykseyden kokemukseen heikomman ja vahvemman välillä. Niissä ei ole kysymys vain heikomman osapuolen passiivisuudesta, vaan myös hänen ykseydentunteen motivoimasta osallistumisestaan partnerin yliaktiivisuuteen, josta tulee nautinnon kohde. Scheler katsoo, että lapsen sielunelämä poikkeaa sekä määrällisesti että laadullisesti

sesti monessa mielessä aikuisen sielunelämästä. Esimerkiksi teatteriesityksen yhteydessä aikuinen ymmärtää näyttämöllä elettyjä tunteita (einfühlen), mutta lapsi samaistuu niihin (einsfühlen). Mikä on aikuiselle itsestään selvästi leikkiä, on lapselle totta. Oman itsen tiloja koskeva tietoisuus on lapsella vielä kehittymätön ja epävakaa. Kun pieni tyttö leikkii nukkensa kanssa ”äitiä”, hän ei koe leikkivänsä, vaan kokee todella olevansa ”äiti”. (GW7, 32-36.)

Sivilisaation ja yksilön kasvamisen prosesseissa ihminen ei ainoastaan saavuta uusia kehityksen tasoja, vaan myös aina menettää entisiä. Aito ykseydentunne on ominaista primitiivisille kehitysasteille kulttuurissa ja lapsuudelle yksilön elämässä. Sadismin ja masokismin kaltaiset käyttäytymismuodot merkitsevät aikuisella infantilismia, kehityksen jäämistä lapsen asteelle, ja niistä olisi sen takia pyrittävä irtautumaan. Toisaalta ykseydentunne on myös kyky, jonka avulla voidaan saavuttaa havainnon perusteella välitöntä, vaistonvaraista tietoa, jota pidemmälle kehittyneet ymmärryksen ja ajattelun toiminnot eivät pääse häiritsemään. Se on kyky, joka edellyttää tahdon ja yksilöllisen tietoisuuden syrjäytymistä ihmisen mielessä ja vaistoelämän astumista tilalle, alentumista järjellisen ihmisen tasolta kohti eläimen vaistonvaraisuutta. On monia asioita, jotka on mahdollista oppia vain tämän suhtautumistavan kautta. Sen takia lapsena menetettyjä oppimisen mahdollisuuksia on joskus mahdotonta aikuisena saada takaisin. Scheler uskoo, että olisi mahdollista säilyttää ja viljellä primitiivisten kehitysasteiden erityisiä kykyjä ja pyrkiä osalliseksi alkutunteista (Urgefühl), ja samanaikaisesti edistyä uusien kykyjen saavuttamisessa. Nimenomaan synteesi säilyttävän ja edistykseen pyrkivän asenteen välillä olisi ihanne, jonka kautta myös kulttuurin rappeutumisilmiöt voitaisiin välttää. (GW7, 42-43, 46-47.)

Myötätuntoon liittyvillä tunteilla on Schelerin mukaan selkeä synty- tai perustumisjärjestys: ykseydentunteesta ymmärtämiseen, ymmärtämisestä myötätuntoon, myötätunnosta ihmisrakkauteen ja ihmisrakkaudesta rakkauteen yksittäistä persoonaa ja Jumalaa kohtaan. Kyky aitoon ykseyden tunteeseen luo perustan kyvyille ymmärtää (nachfühlen) toisen tunne. Kaikkea tunnekehitystä – lapsesta aikuiseksi, eläimestä ihmiseksi, primitiivisestä ihmisestä sivistyneeksi – koskeva perussääntö on, että kehittymättömällä asteella tavataan ykseydentunnetta ja kehittyneemmillä asteilla enemmän eriytynyttä toisen tunteen ymmärtämistä. Samoin massojen ja laumojen elämässä on kysymys ykseydentunteesta, kun taas erilaisissa kehittyneemmissä ”elämänyhteisöissä”, esim. perheessä tunteminen on eriytynyttä. Toisen tunteesta eriytynyt kyky ymmärtää toisen kokemaa tunnetta luo sitten perustan tuntea aitoa myötätuntoa, joka voi kohdistua vain reaalisesti olemassa olevaan olentoon. Vasta myötätunnon aktissa ihminen voi irrottautua itsekeskeisyydestään ja egoismistaan ja suuntautua kohti toista tuntevaa olentoa. Myötätunto puolestaan on edellytyksenä yleisen ihmisrakkauden (humanitas) heräämiselle, rakkauden, joka kohdistuu toiseen ihmiseen vain siksi, että tämä on ihminen, ”weil es Mensch ist – Menschenangesicht trägt”¹⁹ (GW7, 107). (GW7, 105-107.)

Ihmisrakkaudelle on tyypillistä, että se ei tee erotteluja arvojen tai esim. kansallisuuden, rodun, sivistyneisyyden, tms. perusteella. Yleiselle ihmisrakkaudelle perustuva rakkaus yksittäisen ihmisen henkiseen persoonaan esiintyy historiassa ensimmäistä kertaa kristillisen uskon syntyessä, sillä vasta antiikin humanismin

herättämä kyky erotukseksi ihmisorakkauteen teki sen esille tulon mahdolliseksi. Se on rakkautta, joka kohdistuu toisen yksilön persoonalliseen olemukseen ja vaatii syntyäkseen kohteensa spontaania itseilmaisua ja oman olemuksen esille tuomista, toisin kuin ihmisorakkaus, jonka heräämien ei edellyttä kohteeltaan erityisiä persoonallisia piirteitä tai niiden paljastamista. Tämä portaitaisuus, alemman sympatian ja rakkauden lajin perustava asema ylempään nähden, on ehdoton. Toiselle portaalle ei voi astua astumatta sitä ennen alimmalle. Scheler katsoo, että mainituilla mielen voimilla (ykseyden tunne, toisen tunteen ymmärtäminen, myötätunto, ihmisorakkaus ja persoonaan kohdistuva rakkaus) on perustava merkitys etiikan ja erityisesti kasvatuksen alueilla. Näiden voimien kautta tavoiteltujen arvojen järjestys määrää sekä yksilöiden että historiallisten liikkeiden, kulttuuripiirien, aikakausien, jne. eetoksen ja maailmankatsomuksen. Jokainen rakkauden laji tarvitsee kasvatusta, jotta ihmisyyys ihmisessä voisi kehittyä täyteyteensä, ja ylemmät lajit eivät voi täysin kehittyä, jos alempia ei ole riittävästi viljelty. (GW7, 107-114.)

Ensimmäiset vuodet ihmisen kehityksessä ovat ykseyden tunteen aikaa. Lapsuuden merkitys on tästäkin näkökulmasta perustava. Scheler korostaa lapsuuden itseisarvoa:

*Das Kind ist nicht nur da, um ein Erwachsener zu werden, sondern Kindheit hat unersetzliches Selbstwert. Das Schicksal auch des Erwachsenen wird im Kindheitserlebnis vorgezeichnet. (GW 7, 115.)*²⁰

Lapsuus ei ole vain välttämätön välivaihe kehityksessä kohti varsinaista päämäärää, aikuisuutta, vaan aikuiselämän kohtaloihin ratkaisevasti vaikuttava, itsenäisen osa kehitystä. Minkään tieteen tai uskonnon, tms. nimissä ei pitäisi hylätä portaikon alinta, ykseyden tunteen askelmaa myöskään tiedon lähteenä, sillä se muodostaa juuret ja ravinnon ylemmille lajeille. Kosmovitaalisen ykseyden tunteen vaaliminen ja kasvattaminen takaa myös esimerkiksi sen, että tiedettä ei ymmärretä yksipuolisesti ihmisen herruuden harjoittamisena luonnon yli, vaan ihminen asettuu tästä näkökulmasta sopivaan osaan maailmankaikkeudessa. Erilaiset, historiassa esiintyneet luonnonsuojelulliset ja luonnon merkitystä yleensä korostavat liikkeet voidaan nähdä merkkeinä kosmovitaalisen ykseyden tunteen elpymisestä. (GW7, 137.)

Myötätuntoon liittyvistä lajeista korkeimman, persoonaan kohdistuvan rakkauden seurauksena tulee mahdolliseksi oppia tuntemaan rakkauden kohde yksilönä. Mitä syvemmin häntä tarkastellaan rakkauden antaman ymmärryksen kautta, sitä korvaamattomammaksi ja ainutlaatuisemmaksi hän muuttuu tarkastelijan silmissä. Sosiaalisen minän kuoret ja puheen sisältämät todellisuutta peittävät elementit katoavat ja todellinen persoonallisuus alkaa paljastua. Tämä pätee myös aidosta omaan itseen kohdistuvasta rakkaudesta seuraavan itsetuntemuksen suhteen: intiimi yksilöllisyys tulee sitä enemmän esille mitä selkeämmin oma persoona etäänny kehollisuudestaan ja vaikenee todellisia elämyksiään peittelevästä puheesta. Rakkaus tuo esille myös persoonan ehtymättömyyden tiedon lähteenä. Yksittäinen ihminen ilmenee erilaisissa konkreettisissa tiloissaan aina uudenaikaisena kokonaisuutena, jossa aiempi häntä koskeva tieto täsmentyy ja muuttuu. Tieto hänestä muuttuu jatkuvasti varmemmaksi, mutta samalla myös aina yhä vaikeammin

ilmaistavaksi, sillä hänen kaikista muista persoonista poikkeava yksilöllisyytensä paljastuu koko ajan selvemmin. On olemassa ihmisiä, joissa yksilöllisen persoonan esiin nouseminen on syrjäyttänyt niin voimakkaasti erilaiset elämiseen liittyvät tarpeet, että heistä voidaan käyttää nimitystä nero. Nerous tuo esille jokaisessa ihmisessä asuvaa mahdollisuutta kasvaa persoonaksi. Kysymys on vain siitä luoko rakkaus tämän persoonan esiin kasvamiselle mahdollisuudet. (GW 7, 128-131.)

*...die geistige Person qua geistige Person in jedem Menschen gleichfalls individuell in sich ist und daß es nur an ihrer größeren Verhüllung durch die Art ihrer unfreieren Auswirkung liegt, ferner an unserem mangelnden Interesse, an unserer mangelnden Liebe für sie, daß sie sich uns weniger individuell, als bloßes Exemplar irgendeines allgemeinen darstellt. (GW 7, 130-131.)*²¹

Jos ihminen kohtaa toisen ihmisen vain osana jotakin rotua, sosiaalista luokkaa, etnistä ryhmää, tms., on tämä merkki persoonaan kohdistuvan rakkauden ohjaaman mielenkiinnon puutteesta, ei siitä, että toiselta osapuolelta puuttuisi rakkauden arvoinen persoonallinen olemus aikaan, paikkaan, kulttuuriin, kieleen, jne., sidotun hetkellisen minän alta. Ihmisen sisimmästä olemuksesta on johdettavissa myös hänen yksilöllinen elämäntarkoituksensa. Yksi persoonaan kohdistuvan rakkauden tehtävistä onkin rohkaista rakkauden kohdetta tulemaan empiriassa siksi mihin hänellä sisimmän olemuksensa puolesta on mahdollisuuksia. Myös yhteisön rakentumisen kannalta kunkin yksilön elämän tarkoituksen hahmottuminen on tärkeitä, sillä tarkoituksensa täyttäjänä yksilö voidaan tosin fyysisen olemuksensa osalta korvata jollakin toisella, mutta ei henkisen, persoonallisen olemuksensa osalta. Persoonana jokainen ihminen on korvaamaton. (GW 7, 131, 136.)

3.5 Sigmund Freudin teoria rakkaudesta

Psykodynaamiset teoriat perustuvat Sigmund Freudin (1856-1939) ajatteluun ja hänen luomiinsa peruskäsitteisiin. Freud on yksi sekä psykologian että kasvatustieteen teorioihin ja niiden kehittelyihin 1900-luvulla voimakkaimmin vaikuttaneista hahmoista länsimaissa. Freudin teorian kehittely tapahtui vuosisadan vaihteessa, jolloin myös Scheler aloitti tutkimustyönsä. Freud on yksi teoreetikoista, joihin Scheler viittaa ahkerimmin ja joita hän myös sekä arvostaa että kritisoi voimakkaasti. Schelerin ja Freudin teoriat rakkaudesta sekä nousevat eri perustoilta että päätyvät erilaiseen kuvaukseen rakkauden olemuksesta. Pyrin tässä luvussa luomaan aluksi suppean yleiskäsityksen Freudin psykoanalyttisen teorian perustoista ja tuomaan sen jälkeen esille hänen rakkausteoriansa perussisällön voidakseni seuraavissa luvuissa käyttää sitä vertailukohtana Schelerin rakkausajatteluun. Freudilaisessa ajattelussa on sitten 1900-luvun alkuvuosikymmenten tapahtunut voimakasta kehitystä, jonka seurauksena sen alun perin voimakas vietti- ja seksuaalisuuskeskeisyys on vähentynyt. Keskityn tässä yhteydessä kuitenkin Freudin teoriaan sen alkuperäisessä muodossa, joka oli Schelerille tuttu ja johon hän kohdisti kritiikkinsä.

Yksi Freudin perusoletuksista on ihmisen käyttäytymisen dynaaminen luonne. Ihminen ei reagoi ympäristöönsä mekaanisesti, vaan omien sisäisten, Freudin usein dynamiikoiksi kutsumien voimavarojensa mukaisesti. Sisäisten voimavarojen lähteitä ovat Freudin mukaan viettien pääläjit libido, elämänvietti ja aggressio, kuolemanvietti. Toinen Freudin perusoletuksista on tiedostamattoman merkitys ihmisen käyttäytymisessä. Ihmisen psykodynamiikan perusteet ovat tiedostamattomia. Persoonallisuus rakentuu kolmesta kerroksesta. Näistä tärkein on tiedostamaton, vietit ja energiavaraston sisältämä id. Se on inhimillisen persoonallisuuden varsinainen lähde. Lapsi on syntyessään pelkkää idiä ja toimii mielihyväperiaatteen mukaisesti. Toinen rakenneosia on idiä kontrolloiva ja sensuroiva superego ja kolmas ohut tiedostetun egon kerros. Ihminen saavuttaa egon tason silloin, kun hän on kykenevä tarkastelemaan itseään ikään kuin ulkopuolelta. Superego muotoutuu vähitellen kasvattajien ja ympäröivän yhteisön reaktioiden seurauksena ja alkaa huolehtia siitä, miten viettien on luvallista purkautua ja miten ei. Sillä on yksilön moraalinvartijan ja sopeuttajan rooli suhteessa yhteiskunnassa vallitseviin sääntöihin. Superegon sisältö määräytyy kulttuurin mukaiseksi aktiivisten kasvatus toimien ja tahattoman ympäristövaikutuksen kautta. Superegon kontrollin seurauksena paljon idin energiavaroista jää purkautumatta. Tämän yksilö korvaa Freudin mukaan sublimoinnin avulla, purkamalla energian sallittuihin asioihin, esim. harrastuksiin, hoiva- tai tieteelliseen työhön, jne. Ego toimii todellisuusperiaatteen mukaisesti idin ja superegon jännitteen tasoittajana ja pyrkii luomaan mielen tasapainoa tilanteessa, jossa vietit etsivät purkautumistietään ja superego kontrolloi niitä. Usein tasapaino voidaan saavuttaa ainoastaan tiedostamattomien defenssien avulla. Defenssit ovat yksilön suojautumiskeino liian voimakkaissa ristiriitatilanteissa. Yleisiä defenssimuotoja lapsella ovat regressio l. taantuminen ja torjunta. Freudin mukaan kohtelu, jota lapsi saa osakseen vaikuttaa hänen persoonallisuutensa muotoutumiseen ja energiankäytön tapoihin. Teorian kolmas perusoletus on kehityksen vaiheittainen eteneminen. Aikuisen persoonallisuus on tulos pitkästä kehityksestä, jossa uusi kehitysvaihe rakentuu sille, mitä edellisten vaiheiden aikana on saavutettu. Kehitysvaiheista tärkein on lapsuus. Sen aikana syntyneet häiriöt heijastuvat koko myöhempään elämään. (Gleitman & al. 1998, 713, 717-718, Saarinen & al. 1994, 66-70.)

Gleitman & al. pitää Freudia modernina hobbeslaisena. Thomas Hobbesin (1588-1679) mukaan ihminen on perimmältään itsekäs olio, joka on taipuvainen, mikäli rajoituksia ei esiinny, murhaamaan, raiskaamaan ja ryöstämään. Näiden villien taipumusten taltuttamiseksi ihmisten piti Hobbesin mielestä tehdä tiettyjä keskinäisiä sopimuksia, joiden noudattamista valtiovallalla oli oikeus valvoa. Hobbesin ajattelun mukaisesti Freud piti ihmistä perimmältään omaa mielihyväänsä hakevana villi-ihmisenä, joka on kesytettävä sivilisaation kautta. Freud ei kuitenkaan uskonut, että ihmisen kesyttäminen olisi ainutkertainen ja poliittisen historian piiriin liittyvä tapahtuma. Hän katsoi kesyyntymisen ja sosiaalistumisen tapahtuvan jokaisen yksilön elämässä lapsuuden aikana. Sosiaalistumisprosessissa edetään Freudin mukaan myös pidemmälle kuin Hobbesin näkemyksessä, jossa ihminen toimii sosiaalisesti ”kuninkaan miesten” pelossa, rangaistuksen uhan alla. Freudin mukaan sosiaaliset säännöt muuttuvat vuosien kuluessa sisäisiksi, toimin-

taa ohjaaviksi väärän ja oikean periaatteiksi. Prosessi ei kuitenkaan koskaan pääty, sillä sisäisiä yllykkeitä sääntöjen rikkomisiin ei voida täysin taltuttaa. Ihmisen käyttäytymistä leimaa jatkuva ristiriita vaistojen ja yhteisön vaatimusten välillä. Gleitman & al. tiivistää Freudin teorian persoonallisuuden kolmijaosta toteamalla, että teorian mukaan tekemme ja ajatuksemme määräytyvät kolmen tekijän yhteisvaikutuksesta: biologisten tarpeidemme (id), yhteisön rajoitusten ja määräysten (superego) sekä keinojen, joilla pyrimme tyydyttämään edelliset ja huomioimaan jälkimmäiset (ego). (Gleitman & al. 1998, 714-715, 718.)

Freudin käsityksen mukaan tiedostamattomat ristiriidat, jotka psykoanalyysisessä paljastetaan, kumpuavat aina varhaislapsuuden herkkiin kehitysvaiheisiin liittyvistä tapahtumista. Havaintoihinsa perustuen hän päätteli, että ihmisen varhaisvuosien kehitys noudattaa aina tietynlaista, merkittävistä emotionaalisista tapahtumista koostuvaa kehityskulkua. Useimmat näistä tapahtumista liittyvät seksuaalisuuteen ja seksuaalisiin tarpeisiin. Näiden psykoseksuaalisten kehitysvaiheiden onnistuminen ratkaisee millaiseksi ihmisen persoonallisuus muotoutuu. Varhaisessa kehityksessä lapsi toimii mielihyvän etsimisen periaatteen mukaisesti. Ratkaisevassa asemassa ovat lapsen kehon erogeetiset alueet, erityisesti suun, sukupuolielinten ja peräaukon seutu. Ensimmäistä kehitysvaihetta Freud nimittää oraaliseksi, ja sen aikana suurin osa mielihyvän etsinnästä tapahtuu suun kautta. Seuraavassa, anaalisessa vaiheessa mielenkiinto siirtyy suusta peräaukon seutuun ja sen jälkeen seuraavassa fallisessa vaiheessa sukupuolielimiin. Psykoseksuaalisen kehityksen kulminaatiovaihe saavutetaan, kun oman nautinnon rinnalla pyritään tuottamaan nautintoa myös toiselle. Tätä Freud kutsuu genitaaliseksi vaiheeksi. Vaiheesta toiseen siirtyminen tapahtuu osaksi fyysisen kehittymisen myötä. Toinen kehitystä edistävä voima on vanhempien ja muun ympäristön sallimisessa, kieltämisessä, estämisessä ja vaatimisessa tapahtuvat muutokset. (Gleitman & al. 1998, 720-721.)

Aikuisen persoonallisuudessa esiintyvät käytös- ja reagointimallit juontavat Freudin mukaan juurensa niihin reaktioihin, joita yksilöllä oli psykoseksuaalisen kehityksensä eri vaiheissa. Jokaisella tasolla lapsi joutuu kokemaan frustraatioita, joilla voi olla pysyviä seurauksia. Lapsi voi reagoida frustraatioon fiksoitumalla johonkin aikaisemman kehitysasteen mielihyvänhankkimistapaan tai hän puolustusmekanismina ottaa käyttöön kielletyn toiminnan vastakohtaan, hän voi esim. pidättäytyä kokonaan ulostamasta, kun ulostamisen säätelystä aletaan vaatia. Freud korostaa, että tärkeintä eri kehitysvaiheissa ei kuitenkaan ole se, mitä tapahtuu niillä anatomisilla alueilla, jotka ovat mielihyvän hankkimisen kannalta keskeisiä. Tärkeintä kehityksen kannalta on millaisiksi näissä vaiheissa muodostuvat suhteet toisiin ihmisiin. Aikuisen persoonallisuus määräytyy voimakkaasti sen mukaan, miten pysyvinä varhaiset sosiaaliset käyttäytymismallit säilyvät. Freud kutsuu oraaliseksi luonteeksi ihmistä, jonka käyttäytymismallit ovat fiksoituneet oraalisen kehitysvaiheen malleihin, joille on leimallista passiivinen riippuvuus toisista ihmisistä ja vastaanottaminen ilman vastaavaa antamista. Anaalinen luonne puolestaan juontaa juurensa ongelmiin siisteykskasvatuksessa. Anaalinen persoonallisuus juuttuu pidättäytymiskäyttäytymiseen ja toteuttaa sitä aikuisena pyrkimällä äärimmäiseen siisteyteen ja puhtauteen tai kitsauteen ja riippuvuuteen omaisuudesta. Ratkaisevinta lapsen psykoseksuaalisessa kehityksessä on Freudin mu-

kaan fallisen (alkaa n. 3-4 vuoden iässä) vaiheen sosiaaliset suhteet ja niiden onnistuminen siten, että lapsi pystyy leimautumaan samaa sukupuolta olevaan vanhempansa. (Gleitman 1998, 721-722.)

3.5.1 Vietti

Freud esittelee oman rakkausteoriansa yhtenäisesti artikkelissa *Triebe und Triebchicksale*, joka ilmestyi v. 1915, kahta vuotta Schelerin *Sympathie*-teoksen jälkeen. Esittelen tässä sekä vietin että rakkauden kehittymiseen liittyvää ajattelua, sillä ne liittyvät kiinteästi yhteen, vaikka Freud itse epäröikin joissakin yhteyksissä niiden varsinaista samaistamista. Molempiin liittyvien teorioiden muotoilu on pääpiirteissään ollut valmiina jo aikaisemmin, sillä em. tekstissä esille tulevat asiat ovat enimmäkseen Schelerille tuttuja. Angela Richardson muistuttaa, että Freudin vietti-käsitteen (saks. *Trieb*, engl. *instinct*) sisältö ei missään tapauksessa ole sama kuin tämän päivän biologeilla. Termin käytössä on myös epämääräisyyttä, mutta Richardson pitää selvänä, että Freud ei käsiteltävässä ja sitä edeltävässä aineistossa erottele vietin ja sen psyykkisen vastineen välillä, vaan pitää viettiä itseään somaattisten voimien psyykkisenä vastineena. (Freud 1991, 107-108.) Richardson itse määrittelee freudilaisen viettikäsitteen yksinkertaisesti samaistamalla sen mielentilan (*state of mind*) käsitteeseen. (Freud 1991, 125.) Biologisesta näkökulmasta vietin käsite sijoittuu Freudin (1991, 118) mukaan mentaalisen ja somaattisen väliselle vyöhykkeelle.

Freud tarkastelee aluksi vietin ja ärsykkeen suhdetta. Ne eivät ole sama asia, vaikka voidaankin sanoa, että vietti on mielen ärsyke. Ärsykeitä on monenlaisia ja vain osa niistä liittyy vietteihin. Vietti-impulssi ei nouse organismin ulkoisesta todellisuudesta, vaan siitä itsestään. Vietti vaikuttaa ihmisessä pysyvästi, sitä ei voi paeta samalla tavoin kuin hetkellisiä muita impulssien lähteitä. Freud toteaa, että ”tarve” kuvaa käsitteenä parhaiten viettiärsykettä. Se poistuu vain tyydyttämisen kautta, vaikka itse vietti pysyykin. Viettien sijoittuminen organismiin itseensä sen oleellisina ja pysyvinä osina ja siitä seuraava kyvyttömyys paeta niiden aiheuttamia ärsykeitä johtaa Freudin postuloimaan periaatteita, jotka kuvaavat yleisemmin hermojärjestelmää. Tärkein näistä postulaateista on biologinen, ns. vakaan tilan periaate. Sen mukaan hermojärjestelmä pyrkii tilaan, jossa ärsykeitä ei ole lainkaan tai niitä on mahdollisimman vähän. Freud käyttää tästä periaatteesta myös nimitystä ”Nirvana-periaate”. (Freud 1924, 166-168, 1991, 329.)

...Das Nervensystem ist ein Apparat, dem die Funktion erteilt ist, die anlangenden Reize wieder zu beseitigen, auf möglichst niedriges Niveau herabzusetzen, oder der, wenn es nur möglich wäre, sich überhaupt reizlos erhalten wollte. (Freud 1924, 168.)²²

Hermojärjestelmän tehtävä hallita ärsykeitä on yksinkertaisempi suhteessa ulkomaailmasta tuleviin ärsykkeisiin, sillä niiden suhteen on mahdollista suorittaa vetäytymistä ja torjumista yksinkertaisesti lihasliikkeiden avulla. Kun torjunta osoitautuu tarkoituksenmukaiseksi siitä kehittyy ajanoloon periytyvä reagointimalli. Vietit asettavat hermojärjestelmälle huomattavasti vaativamman haasteen, sillä nii-

den aiheuttama ärsykevirta on jatkuva ja ärsykeitä ei voi torjua saman mekanismin kautta kuin ulkomaailman ärsykeitä. Freud uskookin, että hermojärjestelmän kehityksessä nykyiselle korkealle tasolle merkittävin osuus on ollut juuri vieteillä. Toinen Freudin postulaateista on mielihyväperiaate. Sen mukaan kaikkein korkeimmallekin kehittynyt mentaalinen apparaatti on alisteinen mielihyvään liittyville tunteille. Mentaaliset toiminnot määräytyvät siten, että niiden tuloksena on mielihyvän saavuttaminen tai sen vastakohdan välttäminen. Mielihyvän tunteet puolestaan liittyvät em. vakaan tilan periaatteeseen siten, että mielihyvä kasvaa ärsykkeiden vähentyessä ja vähenee niiden lisääntyessä. (Freud 1924, 168-169, 1991, 275.)

Freud tarkastelee viettien yhteydessä lähemmin eräitä niihin liittyviä ilmiöitä, mm. paineita, päämääriä, kohteita ja viettien lähteitä. Paine kuuluu oleellisena osana jokaiseen viettiin, se toimii liikkeelle panevana voimana kohti vietin päämäärää, joka on aina tyydytys. (Freud 1924, 169-170.)

*Jeder Trieb ist ein Stück Aktivität; wenn man lässigerweise von passiven Trieben spricht, kann man nichts anderes meinen als Triebe mit passivem Ziele.
Das Ziel eines Triebes ist allemal die Befriedigung, die nur durch Aufhebung des Reizzustandes an der Triebquelle erreicht werden kann.* (Freud 1924, 169-170.)²³

Vietin kohde on asia, johon liittyen tai jonka välityksellä vietti saavuttaa päämääränsä. Kohde vaihtelee viettiin liittyvien ilmiöiden joukossa kaikkein eniten, sillä kohde ei alun alkaen liity millään tavalla viettiin. Se liitetään siihen vasta, kun havaitaan sen erityinen sopivuus tyydytyksen mahdollistajana. Kohde voi olla subjektin oman kehon osa tai jotain ulkopuolista ja se saattaa vaihdella lukemattomia kertoja vietin kehitysvaiheiden mukana. Kohde voi myös olla tyydytyksen väline usean eri vietin osalta samanaikaisesti. Jos vietti kiinnittyy erityisen voimakkaasti tiettyyn kohteeseen, seuraa sen kehityksessä fiksoitumisen vaihe. Fiksaatio on tunnusomaista vietin kehityksen alkuaikoina ja estää sen normaalin kehityksen. Vietin lähteiksi Freud nimittää niitä somaattisia prosesseja, jotka ilmenevät kehon jossakin elimessä tai osassa, ja joiden antaman impulssin mentaalinen representaatio vietti on. Nämä prosessit voivat olla kemiallisia tai niiden käynnistäjänä voivat olla muut, esim. mekaaniset prosessit. Viettien lähteet eivät siten kuulu psykologian tutkimusalaan, sillä vaikka vietit perustuvat täysin somaattiseen lähteeseensä, mentaalisessa elämässä ne kuitenkin esiintyvät vain päämääriensä muodossa. Freud ei myöskään näe näiden lähteiden tutkimisella erityistä merkitystä psykologian näkökulmasta. (Freud 1991, 170-171.)

Vietin kehittymisessä on Freudin mukaan havaittavissa neljä mahdollista vaihetta. Näistä ensimmäinen on vietin muuttuminen vastakohdakseen. Tämä vaihe jakautuu edelleen kahteen osaan, muutokseen aktiivisuudesta passiivisuuteen ja vietin sisällön muuttumiseen. Esimerkkinä ensimmäisestä Freud mainitsee vastakohtaparit sadismi – masokismi ja tirkistely (scopophilia) – itsensä paljastaminen. Muutos koskee molemmissa ainoastaan vietin päämäärää. Aktiivinen kidutuksen tai tirkistelyn pyrkimys korvautuvat passiivisella asettumisella kidutettavaksi tai katseltavaksi. Ensimmäisen vaiheen toinen osa, sisällöllinen muutos, tapahtuu rakkauden muuttuessa vihaksi. Toinen vaihe vietin kehitymi-

sessä on sen suunnan kääntyminen omaa itseä kohti. Esimerkiksi masokismi on itseen kohdistuvaa sadismia. (Freud 1924, 174-175.)

Kolmas vaihe on tukahduttaminen. Freud antaa Angela Richardsonin mukaan tukahduttamisen käsitteelle kulmakiven merkityksen psykoanalyttisessä teorias-
sa ja käsittelee aihetta laajasti ja yksityiskohtaisesti tuotannossaan. Freudia vaiva-
si kuitenkin kysymys tukahduttamisen käynnistävästä voimasta. Tähän kysymyk-
seen hän löysi Richardsonin mukaan ainoastaan viitteellisiä vastauksia. (Freud
1991, 141, 143.)

Freud lähtee siitä, että vietin tyydyttyminen tuottaa aina mielihyvää. Tästä hän
päätelee, että yksi tekijä tukahduttamisen käynnistymisessä on se, että
tyydyttyminen jostakin syystä tuottaa enemmän mielihpahaa (Unlust) kuin mielihy-
vää. Tukahduttamisessa on kysymys jostakin, joka sijoittuu fyysisen pakenemisen
ja arvostelun välille, se on ikään kuin arvostelun esiaste. Se estää tietyn asian
tulemisen tietoisuuteen ja pyrkii pitämään sen poissa tietoisuudesta. Tämä voi
tapahtua vasta edeltävien vaiheiden, vietin muuttuminen vastakohdakseen tai sen
suuntautumisen kääntyminen itseä kohti, jälkeen. Tukahduttamisen esiintymistä
rajoittaa vietin aiheuttaman paineen voimakkuus. Jos paine, esim. nälän aiheutta-
ma, on noussut sietämättömäksi, ei tukahduttamista voi esiintyä. (Freud 1924, 188-
189.) Sublimaatio on neljäs Freudin mainitsemista vietin kehittymisen vaiheista.
Sublimaatioprosessissa vietti suuntautuu seksuaalisen tyydytyksen sijasta johon-
kin siitä erilliseen kohteeseen ja prosessin edetessä seksuaalisuus jää yhä voimak-
kaammin taka-alalle. (Freud 1991, 88).

3.5.2 Rakkaus

Freud toteaa rakkaudesta ja vihasta, että niitä on vaikea sovittaa samaan järjestel-
mään viettien kanssa, vaikka niillä epäilemättä onkin läheinen suhde seksuaalisuu-
teen. Rakkaus on pikemminkin nähtävä ilmauksena seksuaalisten tunteiden koko-
naisuudesta. (Freud 1924, 180.).

*Man kann an der innigsten Beziehung zwischen diesen beiden Gefühlsgegensätzen
und dem Sexualleben nicht zweifeln, muß sich aber natürlich dagegen sträuben,
das Lieben etwa als einen besonderen Partialtrieb der Sexualität wie die anderen
aufzufassen. Man möchte eher das Lieben als den Ausdruck der ganzen
Sexualstreben ansehen, ...* (Freud 1924, 180-181.)²⁴

Freud tarkastelee rakkauden ilmiötä kolmen mentaalista elämää määräävän
polariteetin kautta. Subjekti – objekti, mielihyvä – mielihpaha ja aktiivinen – pas-
siivinen ovat antiteesejä, jotka hallitsevat mieltä kokonaisuutena. Rakkautta vas-
tassa ovat puolestaan välinpitämättömyys, viha ja rakastetuksi tuleminen. Mentaa-
lisen elämän alussa, vaiheessa jota Freud kutsuu narsistiseksi, ego on autoeroottisessa
tilassa, ja suhdetta ulkomailmaan luonnehtii enimmäkseen välinpitämättömyys.
Mielihyväperiaatteen vallitessa ego-subjektissa käynnistyy kehitys, jossa ulkoma-
ailman kohteet tulevat kiinnostaviksi ja toisaalta omassa itsessä esiintyvät vietti-
ärsykkeet tuottavat ajoittain mielihpahaa. Koska mielihyvä sijoittuu kaikkea muuta

ylemmäs, jakaa ego sekä ulkomaailman kohteet että omassa itsessä esiintyvät ärsykkeet miellyttäviin ja epämiellyttäviin. Miellyttävät ego liittää osaksi itseään ja epämiellyttävät torjuu ulkopuolelle. Näin ego-subjekti saavuttaa jälleen asemansa polariteetissä mielihyvän puolella. Ulkomaailman kohteiden myötä rakkauden vastapariksi ilmaantuu viha. Rakkaus ja sen antiteesi viha vastaavat mielihyvän ja mielihänen polariteettia. Kun puhtaan narsismin vaiheesta on siirrytty objektitilaan, mielihyvä ja –paha osoittavat egon suhdetta objekteihin. Mielihyvän täyttämästä suhteesta objektiin voi kehittyä rakkaudeksi kutsuttu tunne, viha puolestaan on tulosta objektin aiheuttamasta mielihästä. (Freud 1924, 181-184.)

Wenn das Objekt die Quelle von Lustempfindungen wird, so stellt sich eine motorische Tendenz heraus, welche dasselbe dem Ich annähern, ins Ich einverleiben will; wir sprechen dann auch von der "Anziehung", die das lustpendende Objekt ausübt, und sagen, daß wir das Objekt "lieben". Umgekehrt, wenn das Objekt Quelle von Unlustempfindungen ist, bestrebt sich eine Tendenz, die Distanz zwischen ihm und dem Ich zu vergrößern, den ursprünglichen Fluchtversuch vor der reizausschickenden Außenwelt an ihm zu wiederholen. Wir empfinden die "Abstoßung" des Objekts und hassen es; dieser Haß kann sich dann zur Aggressionsneigung gegen das Objekt, zur Absicht, es zu vernichten, steigern. (Freud 1924, 184.)²⁵

Freud jatkaa rakkauden ja vihan tarkastelua toteamalla, että rakkauden yhteydessä saattaisi olla jossain yhteydessä mahdollista puhua vietistä, joka 'rakastaa' kohdetta, jota se tavoittelee mielihyvää saadakseen. Sen sijaan 'vihaamisen' vietistä puhuminen kuulostaisi oudolta. Asenteet, joista käytetään nimitystä 'rakkaus' tai 'viha' kuvastavat koko egon asennetta kohteeseen. Ne on myös erotettava lievemmistä muodoistaan, kuten 'pitämisestä', 'tarvitsemisesta' tai 'hyljeksimisestä'. Sanan 'rakkaus' käyttäminen edellyttää syvästi puhtaaseen mielihyvään perustuva suhdetta kohteeseen. Lopulta se liittyy seksuaalisiin kohteisiin sekä kohteisiin, jotka tyydyttävät sublimoituneiden seksuaalisten viettien tarpeita. Parhaiten sana 'rakkaus' sopii Freudin mukaan joka tapauksessa käytettäväksi seksuaalisen suhteen yhteydessä silloin, kun suhde kattaa kaikki seksuaaliset vietit sukupuoli-vietin hallitessa ja kun pyrkimyksenä on suvunjatkaminen. Vihalla ei ole rakkauteen verrattavaa läheistä suhdetta mielihyvään ja seksuaalisuuteen. Ratkaisevaa vihan kehittymisessä on objektin aiheuttama mielihä, jonka ego liittää itsensäilyksen vaarantumiseen. (Freud 1924, 184-185.)

Das Ich haßt, verabscheut, verfolgt mit Zerstörungsabsichten alle Objekte, die ihm zur Quelle von Unlustempfindungen werden, gleichgültig ob sie ihm eine Versagung sexueller Befriedigung oder der Befriedigung von Erhaltungsbedürfnissen bedeuten. Ja, man kann behaupten, daß die richtigen Vorbilder für die Haßrelation nicht aus dem Sexualleben, sondern aus dem Ringen des Ichs um seine Erhaltung und Behauptung stammen. (Freud 1924, 185.)²⁶

Rakkaudella ja vihalla ei siten Freudin mukaan ole yhteistä lähdettä, josta ne saisivat alkunsa, eikä niiden kehitys noudata samoja lainalaisuuksia. Rakkaus on en-

simmaisessa, ambivalentissa muodossaan pyrkimystä täydelliseen yhdistymiseen. Siinä objektin subjektista erillinen olemassa olo pyritään häivyttämään. Seuraa- valla, edelleen pregenitaaliseen, sadistis-anaaliseen vaiheeseen ajoittuvalla kehitys- asteella rakkautta on vaikea erottaa vihasta, sillä se ilmenee lähinnä pyrkimyksenä hallita kohdettaan. Käyttäytymistä leimaa välinpitämättömyys hallintapyrkimyksien johdosta kohteelle aiheutuvia kärsimyksiä kohtaan. Varsinainen rakkaus ilmaan- tuu vihan vastakohdaksi vasta siinä vaiheessa, kun organismi saavuttaa kehityk- sessään genitaalisen vaiheen. Suhteessa ulkomaailman kohteisiin viha on järjes- tyksessä ennen rakkautta. Se juontuu narsistisen vaiheen egon pyrkimyksestä itsesäilytyksen vuoksi torjua ulkomaailman aiheuttamien ärsykkeiden tulvaa. Jos viha esiintyy sekoittuneena rakkauteen, on tämä Freudin mukaan osittain seuraus- ta aiempien kehitysvaiheiden epätäydellisestä saavuttamisesta. Osittain se perus- tuu ego-vietti- tien taholta tulevaan hylkäämiseen rakkauden ja egon intressien asettuessa vastakkain. Molemmissa tapauksissa on kysymys kuitenkin itsesäi- lytykseen liittyvästä vihasta. Rakkaussuhteen katketessa rakkauden tilalle näyttää usein ilmaantuvan viha. Kyse on Freudin mukaan regressiosta, jossa rakkaus pa- laa sadistiseen vaiheeseensa. Tällä tavoin rakkaussuhteen ylläpitäminen varmis- tuu. (Freud 1924, 185-187.)

Rakkauden kolmas antiteesi on rakastetuksi tuleminen. Se vastaa aktiivisuu- den ja passiivisuuden muodostamaa polariteettiä. Tämä rakkaudessa tapahtuva muutos on samankaltainen kuin sadismin muuttuessa masokismiksi tai tirkistelyn- halun muuttuessa itsensä paljastamisen haluksi. Vietti pysyy samana, mutta suun- ta muuttuu. (Freud 1991, 187.)

Freud kehitteli vietti- ja rakkausteoriaansa ensimmäisen maailmansodan aikoi- hin ja sen jälkeen. Erich Fromm katsoo, että Freud lopulta löysi ei-seksuaalisen näkemyksen rakkaudesta. Tähän uuteen näkemykseen hän päätyi ihmistä koske- van ajattelun perusmuutoksen myötä. Aiempi mekanistis-materialistinen käsitys ihmisestä puhtaasti fysiologisenä olentona muuttui biologiseksi näkemykseksi, jossa elämää säilyttävät ja edistävät voimat toimivat ihmisen käyttäytymisen selittäjinä. Elämänvietti nousi keskeiseksi osaksi teoriaa, ja Freud kutsui sitä myös nimellä rakkausvietti. Rakkausvietti ajaa ihmistä toisten yhteyteen muistakin kuin mielihyvä- syistä, ja ihmisen pyrkimyksenä on koko ihmiskunnan kulttuurin rakentaminen. Freud käytti tässä vaiheessa myös uskontojen piiristä nousseita lähimmäisenrakkaus- käsitteitä uuden näkemyksensä tukena. Hän ajautui kuitenkin ristiriitaan muun teoriansa ja sen perusteiden kanssa. Säilyttääkseen johdonmukaisuutensa hän jou- tuikin lopulta päättämään alkuperäiseen perusnäkemykseensä rakkauden palautu- misesta sukupuoliviettiin. (Fromm 1980, 113-119.)

3.6 Schelerin naturalismi- ja Freud-kritiikki

David E. Cooperin näkemyksen mukaan enin osa angloamerikkalaista moraali- filosofiaa on 1900-luvulla ollut naturalistista, vaikka erityisesti G.E. Mooren korostama naturalistisen virhepäätelmän kritiikki onkin hillinnyt yksittäisten filo- sofien sitoutumista naturalismiin. Eettinen naturalismi on seurausta sitoutumises- ta metafyyssiseen naturalismiin. Sen perusväittämän mukaan ihminen on osa luon-

toa ja ihmisen toiminnan perustana ovat aina luonnolliset tosiasiat. Moraalin alueella naturalismin hyväksyminen johtaa näkemykseen, että ihminen on osa luontoa myös moraalisen toimintansa osalta ja hänen moraaliseksi luokiteltava käyttäytymisensä on selitettävissä luonnollisten tosiasioiden pohjalta. (Cooper 1996, 461-462.) Scheler nimittää Freudin rakkauteen liittyvää teoriaa ”ontogeneettiseksi” ja lukee sen samaan ryhmään myötätuntoteorioiden, sosiaalisen vaiston teorioiden ja historianfilosofisten teorioiden kanssa. Näitä neljää teoriaa Scheler kutsuu yhteisellä nimikkeellä naturalistinen rakkausteoria. Niiden näkemyksissä rakkaus palautuu ihmisen vaisto- ja viettielämään. (GW7, 175.) Käytän seuraavassa tarkastelussa naturalistisen rakkausteorian käsitettä tässä Schelerin ilmaisemassa merkityksessä.

3.6.1 Naturalismi ja arvot

Scheler aloittaa naturalistiseen rakkausteoriaan kohdistuvan kritiikkinsä tarkastelemalla rakkauden ja vietin suhdetta. Hän toteaa, että kun rakkauden ja vihan akteja tarkastellaan fenomenologisesti, irrallaan niiden kantajista, havaitaan, että niillä itsellään on olemus. Ne eivät ole pelkästään empiirisesti olemassa olevista organismeista abstrahoituja käsitteitä. Fenomenologisessa tarkastelussa biologisille käsitteille, kuten syntymä, kuolema, kasvu, perinnöllisyys, jne. voidaan löytää perusta, joka on riippumaton eläviin organismeihin liittyvästä tarkastelusta ja siihen liitetystä induktiosta. Näin on myös vitaalisen rakkauden osalta. Scheler katsoo, että naturalistisen rakkausteorian ytimessä on sokeus ”henkiselle” ja ”pyhälle” rakkaudelle. Näin rakkauteen liittyvä, kaikkea elämää ympäröivä ilmiömaailma jää tärkeimmältä osaltaan saavuttamatta. Jos tämä ihmisen tai historian kehitysasteesta tai esiintymisen yleisyydestä riippumaton ilmiömaailma tunnustettaisiin, olisi myös mahdollista nähdä, ettei näitä ilmiöitä voida johtaa mistään viitaalisen elämän tosiasioista tai tehdä niiden perusteella ymmärrettäviksi. Naturalistisen teorian pitäytyminen empiirisiin tosiasioihin estää Schelerin mukaan havaitsemasta elämän kulussa tapahtuvaa täysin uusien aktien ja kvaliteettien esille tulemistä. Nämä kvaliteetit eivät ole ainoastaan tulosta jostakin jota on ollut olemassa aikaisemmin, vaan tulevat esille ilman asteittaista kehitystä aiemmasta. Naturalismi jää myös sokeaksi kaikelle sellaiselle olemisen ja arvojen esiintymiselle, jossa esiintyminen ei ole yhteydessä konkreettiseen oloon. Scheler katsoo, että naturalisti ei ymmärrä miten paljon rikkaampi todellinen elämä on konkreettisesti annettuna tulevaan kokemukseen verrattuna. (GW7, 179-181.)

Naturalistiselle filosofoinnille on Schelerin mukaan yleensä tyypillistä spekulatio, jossa ihmisymmärryksen kannalta kaikkein yksinkertaisin, arvoasteeltaan alhaisin ja ihmisen hallittavissa oleva muodostaa perusaksioomajoukon. Esimerkiksi pyhäksi kuvatun rakkauden ilmiö näyttää naturalismin näkökulmasta lähinnä illuusiolta. Se on luonteeltaan ihmisen hallitsemattomissa, sitä ei voida testata empiirisesti tai luoda kasvatuksen kautta. Ja kuitenkin, kun ihminen on pyhän rakkauden täyttämä, hän on valmis kärsimään ja jopa kuolemaan rakkautensa tähden. (GW 7, 181-182.) Scheler kuvailee pyhää rakkautta seuraavasti:

*Wir sehen die von ihr erfüllten Menschen nicht etwa unwillig und mit Pein, sondern willig und selig jeglichen Schmerz und Tod erleiden; nicht Menschen, denen das Leben kein hohes Gut mehr wäre – wie könnten sie es sonst „opfern“? –, sondern Menschen, die es als hohes Gut lieben, nur ein anderes noch mehr; Menschen, die durchaus den Schmerz erleiden, nicht etwa abgestumpft sind dagegen, bei denen aber dieses „Erleiden“ des Schmerzes durch die Liebe und Treue, die in ihm für ihr Heiliges zum Ausdruck kommt, mit einer Seligkeit begleitet ist, vor deren Glanz alle Freuden und alles Glück des Lebens nur ein ins Matte verblaßtes Gut und ein Geringes ist. (GW7, 182.)*²⁷

Scheler mainitsee Franciscus Assisilaisen esimerkkinä pyhän rakkauden valtaamasta ihmisestä. Fenomenologisesta, puhtaasti ilmiöiden tarkasteluun keskittyvästä näkökulmasta Franciscus toimi johdonmukaisesti rakkautensa ohjaamalla tavalla. Hän luopui maallisesta rikkaudesta ja valitsi köyhyyden „loistavaksi rakastetukseen ja morsiamekseen“, koska katsoi pystyvänsä köyhyyden kautta elämään syvemmin rakkauden täyttämää elämää. Scheler arvelee, että naturalistisen psykologian näkökulmasta Franciscuksen toiminta voitaisiin selittää vitaalisen elämän rappiona, johon hän ajautui ollessaan kykenemätön hoitamaan perimiään rikkauksia isän toiveiden mukaisesti. Kykenemättömyys sai hänet „haluamaan“ köyhyyttä, jonka myötä vaatimuksiin vastaamisen tarve lakkaisi. Freudilainen selitysmalli pitäisi Franciscuksen toimintaa perustaltaan illusionäärisenä libidon sublimoitumisena rakkaudeksi Jumalaa, maailmaa ja kaikkia luotuja kohtaan. Scheler pitää naturalistisia selitysmalleja pätemättöminä. Jos ne pitäisivät paikkansa, täytyisi maailmassa olla runsaasti ihmisiä, jotka vitaalisen elämänsä rappeuduttua rakastavat Franciscuksen tapaan, koska ovat olleet kykenemättömiä hoitamaan varsinaisia velvollisuuksiaan. (GW7, 182.)

Naturalismi joutuu, pitäytyessään viettitasolle palautuvaan selitykseen, ohittamaan ihmisen käyttäytymistä ohjaavat syvemmät motiivit. Esimerkiksi Franciscuksen tapauksessa köyhyys sinänsä ei ollut ratkaiseva positiivisen arvon kantaja, vaan vaikuttavimpana arvon kantajana toimi se autonominen hengen akti, joka johti luopumaan rikkaudesta vapaaehtoisesti. Franciscus tiesi tulevansa tämän aktin toteutumisen kautta todellisuudessa arvojen tasolla rikkaammaksi, kuin missä tilassa hän olisi joutunut elämään säilyttäessään maallisen omaisuutensa. Hän kutsui itseään nimellä ”Jumalan trubaduuri”, joka ei ilmaisuna viittaa erityisesti vitaalisen elämän rappiotilaan. (GW7, 183.) Esimerkiksi rukouksessaan Köyhyys – koko rikkauteni Franciscus kuvaa suhdettaan ”rouva Köyhyyteen” seuraavasti:

*Herrani, laupias Jeesus,
ole armollinen minulle
ja rouva Köyhyydelle.
Minä riudun rakkaudesta häneen,
enkä pääse rauhaan ilman häntä. (Bader (toim.) 1988, 21.)*

Franciscuksen toimintaa ei voida Schelerin mukaan pitää sublimaation ilmentymänä, ja vaikka sublimaatioteoria hyväksyttäisiinkin, olisi edelleen kysyttävä, miksi sublimoitumista tapahtuu ja miksi se valitsee tietynlaisen suunnan. Näihin kysymyksiin naturalistiset teoriat eivät Schelerin mukaan kykene antamaan vastauksia. (GW7, 183.)

Schelerin teorian mukaan kaikki elämässä esille tuleva pyrkimys ja kaikki ihmisen toiminnassa ilmenevät tendenssit liittyvät aina arvoihin. Se, mitä kohti ihminen suuntautuu omaa aina jonkin arvon, ja mikäli suuntautumiseen sisältyy selkeä pyrkimys jotakin kohti, on ihmisessä syntynyt myös tietoisuus tästä arvosta. Arvot ja arvotietoisuus ovat siten perustana ihmisen toiminnalle. Ihmisen pyrkimyksissä ilmenevät liikkeet ovat intellektuaalisesti sokeita silloin kun niiden aiheuttaja tulee hänen itsensä ulkopuolelta, mutta arvosuuntautumisen suhteen ne eivät sitä ole. Arvosuuntautuminen on läsnä jo siinä tietoisuuden tilassa, jossa tietoisuus itse pyrkimyksestä vielä puuttuu. Tämän kaiken naturalistinen teoria kieltää. Se johtaa rakkauden itsensä vieteistä, jotka ovat sekä intellektuaalisesti että arvojen suhteen sokeita. Arvojen puolestaan ajatellaan syntyvän itsessään arvoneutraalin kohteen ja sokean pyrkimyksen suhteesta. Schelerin mukaan rakkaus ja viha ovat perustana kaikille arvotietoisuuden lajeille, esim. arvojen tuntemiselle, niiden järjestykseen asettamiselle, arvioimiselle, jne., ja se ohjaa pyrkimyksiin ja tendensseihin sellaisia asioita kohti, jotka omaavat arvoja. Rakkaus synnyttää pyrkimyksen saavuttaa rakastettu asia ja viha pyrkimyksen vastustaa vihattua. Sen sijaan pyrkimys ei kykene synnyttämään rakkautta eikä vastustaminen vihaa. (GW 7, 185-186.)

*Ein jedes Wesen erstrebt, was es liebt, und widerstrebt dem, was es haßt. Und nicht liebt es das, was es erstrebt, und haßt das, dem es widerstrebt. (GW 7, 185-186.)*²⁸

Naturalistinen rakkausteoria pitää Schelerin mukaan rakkautta joko puhtaana viettinä tai viettien ja niiden välisten suhteiden geneettisenä tuotteena. Hän itse esittää rakkauden ja viettien suhteesta kaksi teesiä. Ensimmäisen mukaan biopsyykkisessä organisaatiossa esiintyy rakkauden akti silloin ja vain silloin, kun vietti suuntautuu samaan arvoalueeseen kuin rakkaus. Toisen mukaan annettuna tulevasta arvojoukosta tulevat tietoisuuteen ”mahdollisina rakkausarvoina” vain ne arvot, jotka herättävät jollakin tavalla myös viettisysteemin. Viettisysteemi ei siis määrittele rakkauden aktin tai arvojen sisältöä tai niiden asettamista arvojärjestykseen, vaan toimii annettuna tulevan arvojoukon suhteen valikoivana ja valinnan järjestystä määräävänä tekijänä. Vietit valaisevat soihdun tavoin arvojoukosta sen alueen, joka on rakkauden kohteena mahdollinen. Scheler siis erottelee jyrkästi rakkauden aktin ja vietit. Vieteillä on oma tehtävänsä rakkauden suuntautumisessa ja siihen liittyvässä valikoinnissa, mutta ne eivät itsessään ole sama asia kuin rakkaus eikä kykene kehittymään tai sublimoitumaan rakkaudeksi. (GW7, 186.)

Scheler myöntää, että naturalistinen teoria on kyennyt tuomaan esille tiettyjä tosiasioita ihmisestä, mutta sen kykyä selittää esille tuomiaan ilmiöitä Scheler ei pidä fenomenologisessa mielessä vakuuttavana. Hän nimittää rakkauteen liittyviä, naturalistisen teorian selittämiä ilmiöitä käsitteellä intressiperspektivismi. Sen piirissä tulevat esille mm. tunne-elämässä tapahtuvat, tilasta ja fyysisestä läheisyydestä riippuvat muutokset tunne-elämässä. Tällaisia ovat esimerkiksi rakkauden

tunteen laimeneminen rakastetun asian ollessa näköpiirin ja kosketuksen ulottumattomissa, myötätunnon riippuvuus kärsivän kohteen tuttuudesta tai vieraudesta, tai perhettä kohtaan tunnetun rakkauden asettuminen vastakkain isänmaanrakkauden kanssa. Naturalistinen teoria selittää näissä ilmiöissä näkyvän tunteen voimakkuuden tai laimeuden viettien ja intressien välisestä vuorovaikutuksesta ja riippuvuudesta johtuvina. Scheler myöntää, että vaihtelut ovat tosiasia ja tunne-elämässä esiintyviin ilmiöihin liittyvät vaihtelut ovat usein sellaisia, kuin naturalistinen teoria ne kuvaa. Hän kuitenkin asettuu tässäkin vastustamaan viettikeskeyttä. (GW7, 187)

Scheler katsoo, että vietit ja intressit eivät riitä selittämään em. ilmiöitä, vaan selitystä on etsittävä rakkauteen ja myötätuntoon liittyvien ilmiöiden itsensä tarkemmasta analyysistä. Fenomenologisessa tarkastelussa ne eivät tule esille ainoastaan yhtenä ilmiönä, jonka voimakkuus vaihtelee vieteistä ja intresseistä riippuen, vaan rakkaus esiintyy erillisinä lajeina, joita ei voida johtaa toisistaan. Rakkaus kohdistuu esim. omaan itseen, ystävään tai kotiseutuun lajiltaan erilaisena. Toiseksi rakkauden määrä ei riipu kohteiden lukumäärästä, läheisyydestä, tms., vaan arvoista, joita kohteissa on näkyvissä tai piilevinä, ja joita kohti rakkaus suuntautuu. Kolmanneksi Scheler tuo esille rakkauden suuntautumisen voimakkuuden ja määrän suuruuden riippuvuuden siitä, onko sen kohteena yksilö, esim. ihminen tai esine tai jokin yhteisö, joka muodostaa rakkauden kohteena kollektiivisen yksilön. Vain yksilöön kohdistuva rakkaus on kykenevä syventymään korkeimpiin arvoihin. Näitä erotteluja naturalistisen teorian perusoletus rakkauden palauttamisesta vietteihin estää Schelerin mukaan havaitsemasta. (GW 7, 188.)

Scheler katsoo, että naturalismi erehtyy myös sinä, että se kieltää ihmisen kyvyn rakastaa sellaista mitä hän ei koskaan ole aistiensa kautta kokenut. Schelerin mukaan on fenomenologinen laki, että rakkaus suuntautuu aina korkeampia arvoja kohti. Se pyrkii konkreettisesti annettuna tulevaa arvotasoa ylemmäs. ”Es gehört so zum Wesen der Liebe, daß das, was sie liebt, was im Akte phänomenologisch ’gegeben’ ist, immer *mehr* ist, als was der Liebende an Werten gerade jetzt fühlt” (GW 7, 191).²⁹ Rakkauteen kuuluu myös täyttymys, joka saavutetaan silloin kun intentionaalisesti aavistettu arvo tulee esille konkretiassa ja syntyy oivallus: Juuri tätä rakastan. Naturalistisen teorian piirissä rakkaus nähdään sisäisenä tilana, jossa tunne kohdistuu johonkin asiaan, ja kohteet ainoastaan vaihtelevat tunteen pysyessä samana. Schelerin mukaan rakkaus on liikettä, jossa on selkeä intentio rakastetun kohteen koettua korkeammasta arvosta. Se suuntautuu kohteisiinsa niiden omien arvojen mukaisesti. (GW7, 191-192.)

Rakkauden kaltaisesti arvojen suunnassa etenee myös viha, jonka olemus on Schelerin mukaan naturalismin piirissä jäänyt rakkauden tavoin liian pinnallisen analyysin varaan. Viha ei ole ainoastaan aggressiivisen vietin toimintaa käytännössä, vaan samalla tavoin arvojen suunnassa toimimista kuin rakkauskin, sen suunta vain on päinvastainen, alempia arvoja ylempien kustannuksella nostava ja arvoja mitätöivä. Scheler katsoo, että on mahdollista pyrkiä ja päästä yhteiskuntaan, jossa arvoilla ei ole merkitystä. Pyrkimyksenä voisi olla esimerkiksi tila, jossa kaikkien yhteisön jäsenten intressit ja tarpeet pyrittäisiin täyttämään riippumatta siitä, sisältyykö tähän toimintaan rakkautta tai uhrautumista arvojen suunnassa. Tulokseksi voisi olla täydellisen sivistyneesti toimiva ja jäsentensä tarpeista huolehtiva

yhteiskunta, jonka yhteiselämä olisi kuitenkin täynnä kylmyyttä ja vihaa. Viha elää siellä, missä ihmisten välistä kanssakäymistä ei leimaa rakkaus, jonka intentiossa on korkeampien arvotasojen saavuttaminen. Ilman rakkautta arvot jäävät saavuttamatta, ja viha kasvaa tämän turhautumisen ja korkeampien päämäärien puutteen seurauksena. (GW7, 194-195.)

3.6.2 Freudin ansiot

Scheler viittaa Sympathie-teoksessaan Freudiin 11 teeman yhteydessä. Hän esittelee Freudin näkemyksiä, osittain niihin yhtyen, osittain kritisoiden, kymmenen teeman yhteydessä ja käsittelee lisäksi hänen rakkausteoriaansa naturalismin kritiikin yhteydessä varsin yksityiskohtaisesti kokonaisen luvun verran. Lähinnä fragmenteista koottu Schelerin myöhempien vuosien Freud-komentointi on koottuna Späte Schriften-teokseen (GW12, 57-79), ja siihen sisältyvässä kritiikissä ei ilmene merkittäviä muutoksia aiempaan nähden.

Scheler tunnustaa Freudin teorian ansiot, mm. lapsuuden seksuaalisuuden toteuttamisen ja sen sekä yleensä lapsuuden merkityksen esille nostamisen, fiksaatioiden ja perversioiden genetiikan löytämisen, joka on mahdollistanut erilaisten terapia-muotojen keksimisen, jne.. Scheler huomioi erityisesti Freudin havainnot sielullisesta kausaliteetista ja toteaa Freudin tuoneen niiden kautta lisävalaistusta ilmiöön, jota arkikielessä kutsutaan kohtaloksi. Freudin teorian mukaan aikuiselämän kohtalot määräytyvät suurelta osin varhaislapsuuden eroottisten vaikutusten ja eroottisen kehityksen onnistumisen perusteella. Scheler näkee Freudin ansiona sen, että ihmisen kehitys on alettu nähdä vaiheittaisena kypsymisenä, jolloin tietyillä kokemuksilla on erityinen merkityksensä juuri tietyissä kehitysvaiheissa. Freud on kyennyt osoittamaan mekanistisen ja empiristisen käsityksen ihmisestä naiviksi. Ihminen ei ole vain mekaanisesti kokemusten tarjoamiin ärsykeisiin reagoiva olento, vaan olento, jonka reagointi on riippuvaista toisaalta hänen kehitysvaiheestaan ja toisaalta siitä mitä hän on kokenut aikaisemmin. Kausaalisuutta esiintyy ihmiselämässä, mutta sitä ei ihmistieteissä voida selittää yhtä yksinkertaisesti kuin luonnontieteissä. Jokainen elämys on vain sen kerran tietynlainen, kun se tulee koetuksi, ja sen vaikutukset ovat vain tämän kerran tietynlaiset. Yksittäisen kokemuksen painoarvoa ei voida määritellä ulkoisesti, vaan se määräytyy aina yksittäisen ihmisen kokonaiskehityksen näkökulmasta. (GW 7, 195-197.)

3.6.3 Freudin virheet

Scheler pitää Freudin libido-käsitettä vaikeaselkoisena. Freud ei erottele kyllin yksiselitteisesti libidon ja sukupuolivietin välillä, vaikka sanookin jälkimmäisen syntyvän edellisestä. Useiden Freudin väittämien analyysissä libido näyttäisi lopulta kuitenkin redusoituvan sukupuoliviettiin. Freud tekee siitä selityspuustan koko rakkautta koskevalle teorialleen. Tätä Scheler ei pidä perusteltuna, vaan katsoo, että rakkauden eri lajeja ei voida johtaa yhdestä kvaliteetista eikä myöskään pelkästä vietistä. (GW7, 177, 204-205.)

*...derFreudsche Versuch, die verschiedenen Qualitäten der Liebe aus einer einziger Qualität, die er „libido“ nennt, abzuleiten, durchaus als mißlungen zu betrachten ist. Und ebensowenig läßt sich, wie wir zeigten, Liebe überhaupt auf einen bloßen Trieb zurückführen.“ (GW 7, 204-205.)*³⁰

Scheler toteaa, että vaikka esimerkiksi kaikilla kaksineuvoisilla eläimillä on sukupuolivietti, ja tämä vietti on samalla aina vähintäänkin siinä mielessä sosiaalinen, että se vetää eri sukupuolen edustajia toistensa luo, ei tästä vielä voi päätellä Freudin tavoin, että tämä vietti olisi kaiken sosiaalisen käytöksen ”juuri”. Scheler paneutuukin Freudia kritisoidessaan nimenomaan tämän selitysperiaatteeseen. Sen lähtökohta on, ennen Freudia kylläkin hyvin heikosti nähty tosiasia, että ihmisellä on syntymästään asti seksuaalisen mielihyvän aistimuksiin liittyvä vietti. Tällaisia aistimuksia vauvalla on mm. rintaruokintatapahtumassa, samoin niiden kehon alueiden kosketteluun yhteydessä, joita Freud nimittää varhaisajan erogeenisiksi alueiksi ja jotka eivät välttämättä ole tekemisissä sukupuolielinten kanssa. Mielihyvää aistimukset muodostavat Freudin mukaan rakennusainekset kaikille myöhemmille ja iän myötä aina kehittyneemmille ja korkeampitasoisille sympatian ja rakkauden tunteille. Vietti-impulssia, joka pyrkii näiden aistimusten tuottamiseen, Freud nimittää libidoksi. Varsinainen rakkaus syntyy libidon tukahduttamisen (Verdrängung) ja libidon sublimaation kautta. Libidon tukahtuminen tapahtuu sellaisten voimien välityksellä, jotka elämä itse on rakentanut rajoittaakseen libidon toimintaa lajin säilymisen kannalta edullisella tavalla. Tällaisia voimia ovat Freudin mukaan inho, häpeä ja moraaliset mielikuvat, kuten inestirajoitukset. Näiden vaikutuksesta libido tukahtuu ja syntyy patoutumia. Patoutunut libidon viettienergia vaikuttaa kuitenkin alitajunnassa koko ajan. Sen vaikutus voi johtaa kahteen suuntaan, neurooseihin tai sublimoituneena yksilön sivistykselliseen kehitykseen.(GW 7, 175-179.)

Laajassa tarkastelussa libido saa Schelerin mukaan Freudin teksteissä formalistisen luonteen. Se toimii ikään kuin yläotsikkona kaikelle pyrkimiselle, ja pyrkiminen kohdistuu mielihyväkokemuksiin. Mielihyväkokemukset puolestaan näyttävät varhaisimmista kehitysvaiheista alkaen liittyvän seksuaalisuuteen, ja itse sukupuolivietti syntyy onnistuneista mielihyväkokemuksista. Scheler ei usko suuntautumisen toiseen sukupuoleen syntyvän mielihyväkokemusten kautta. Hänen mukaansa tässä kehitysprosessissa on aluksi havaittavissa tunnetason selkiintymätön, hämärä vaihe, joka muotoutuu eräänlaiseksi kysymykseksi lapsessa. Kypsäksi sukupuolivietiksi tämä kysymys muuttuu siinä vaiheessa, kun lapsi kokee saavansa kysymykseensä vastauksen kohtaamisessa, jossa toinen osapuoli osoittautuu erilaiseksi, vastakkaisen sukupuolen edustajaksi. Pyrkimys mielihyväarvoihin ja vietin tyydyttämiseen ovat järjestyksessä vasta tätä vaihetta seuraavina. (GW7, 198-199.)

Scheler hyväksyy libidon käsitteen, mutta ei siihen liittyvää suuntautumattomuutta ja arvosokeutta. Hän katsoo, että libido-nimitystä voitaisiin käyttää yleensä ihmisen synnynnäisestä pyrkimisen potentiaalista, mutta vain siten, että pyrkimiseen sisältyy kvalitatiivinen suuntautuminen tiettyihin arvoisisältöihin, ja tämä suuntautuminen on kokemuksiin nähden alkuperäisempää. Scheler ei pidä perusteltuna myöskään Freudin lähtökohtaista oletusta lapsen polymorfisesta perverssistä, joka kasvatuksen kautta sublimoidaan ”normaaliksi”. Tämän teorian

mukaan vastakkaiseen sukupuoleen kohdistuva sukupuolivietti on tulosta sublimaatiosta, jossa esim. pojan rakkaus äitiin tai myöhemmin siskoon sublimoituu, ja muuttuu sosiaalisesti hyväksyttäväksi. Scheler katsoo, että Freud ohittaa tässä fenomenologisen tosiasian, että rakkaudella ja tunnesuuntautumisella on useita toisiinsa redusoitumattomia lajeja. Hän tekee myös metodologisen virheen johtaessaan normaalin käyttäytymisen epänormaalia koskevista havainnoista. (GW 7, 200-202.)

Scheler kohdistaa kärkevimmän Freud-kritiikkinsä reduktion ohella tämän sublimaatiota koskevaan selitykseen. Freud ei kiellä „korkeampien“ rakkauden lajien olemassa oloa, mutta hän katsoo niiden olevan joka tapauksessa peräisin libidosta ja kehittyneen sublimoitumisen kautta. Sublimoituminen puolestaan tapahtuu silloin, kun libidon impulssi tukahdutetaan tai syrjäytetään ja sen sisältämä energia suunnataan esim. henkisiin asioihin ja tehtäviin, kulttuuritekoihin ja ammatillisen kutsumuksen hoitamiseen, yms.. Scheler katsoo, että Freudin teoria libidon viettien energian sublimoitumisesta perustuu kehäpäätelmälle. Freudin mukaan viettien energiaa tukahduttavat voimat ovat osittain yksilön itsensä tuottamia. Tällaisia ovat esim. inhon ja häpeän tunteet. Osittain tukahduttaminen on ulkoista, sosiaalisissa suhteissa esille tulevaa, jolloin kulloisetkin moraalisaännöt pyrkivät tukahduttamaan libidon impulsseja. Jotta tukahduttaminen ja sen seurauksena sublimoituminen voisivat tapahtua, tarvitaan kuitenkin moraalit, johon perustuen sekä yksilön itsensä että ympäröivän yhteisön tukahduttamistoimet tapahtuvat. Moraali toimii sublimoitumisen käynnistäjänä ja sublimoituminen luo moraalin. Scheler käsityksen mukaan Freudin ajattelusta olisi pääteltävä, että mitä enemmän yhteisöt, esim. luostarit harjoittavat viettien energian tukahduttamista ja askeesia, sitä enemmän ne pystyvät tuottamaan kulttuuria. Ihmisen olisi tavallaan valittava joko tai: joko viettien mukaan eläminen rajoituksitta, tai niiden sisältämän energian ohjaaminen kulttuurin rakentamiseen tukahduttamisen kautta. Tästä puolestaan olisi seurauksena, että mitä korkeammasta kulttuurista on kysymys, sitä suuremmalla varmuudella se ajautuisi tuhoon vitaalisen elämän laiminlyömiseen vuoksi. (GW7, 205-208, vrt. Cho 1990, 149-152.)

Scheler katsoo, että ihmisellä on käytettävissään sielullista energiaa kaikkia toimintojaan varten. Kulttuurin luomista varten ei tarvitse tukahduttaa viettielämää, vaikka sille ei kuulukaan ylivalta ihmisen elämässä. Vaikka Freudin havainto väestönkasvun alenemisesta korkealle kehittyneissä kulttuureissa on totta, ei syynä siihen Schelerin mielestä ole viettien tukahduttaminen, vaan intellektuaalisten arvojen ylikorostus. Ihminen oivaltaa täysin intuitiivisesti ilman mitään opetusta, että henkiset arvot ovat vitaaliarvoja korkeampia, mutta tämä tietoisuus ei saisi johtaa vitaaliarvojen laiminlyömiseen. Scheler katsoo Freudin ajattelun johtavan toisaalta primitivismiin, toisaalta askeesiin ihannointiin. (GW7, 208.)

3.7 Rakkaus ja kasvatus

Freudin psykoanalyttisen teorian kolme perusolettamusta ovat käyttäytymisen dynaamisuus, tiedostamattoman merkitys ja kehityksen vaihteellisuus. Scheler yhtyy Freudin käsityksiin ihmisen käyttäytymisen dynaamisesta luonteesta sekä

kehityksen vaihteellaisuudesta. Ihmisen toiminta suhteessa omaan itseensä ja ympäristöön ei ole pelkkää passiivista reagoitua ja hänen kehityksensä näiden reaktioiden määräämää muovautumista, vaan ihminen toimii omien sisäisten voimavarojensa ohjaamana, ja kehityksen suunta on myös niistä riippuvaista. Freud antaa teoriassaan suurimman merkityksen tiedostamattoman viettienergialle, joka on luonteeltaan biologista. Idin viettienergia muodostaa ihmisen toimintaa ja ajattelua ohjaavan ytimen.

Scheler puolestaan katsoo, että ihmisen ydin on hänen henkisytydessään, ja että tämän ytimen perussisältö on rakkaus. Scheler luettelee (GW 8, 334) mielen dynaamisina voimina Freudin tapaan erilaiset tendenssit, tarpeet (Dränge) ja vietit, mutta pitää näitä tärkeämpänä dynamiikkaa, joka vallitsee yksilössä rakkauden vietteihin redusoitumattoman aktin suuntautuessa arvoihin. Rakkaus on suhteessa ympäristöön perusakti, jonka suuntautumista vietit rajoittavat. Persoonallisuus kehittyy Freudin mukaan viettien, joihin myös tunteet on palautettavissa, pyrkinessä tyydytyksen tuottamaan mielihyvään. ”Psykoanalyysin teoriassa otaksumme epäroimättä, että sielullisten tapahtumien kulkua automaattisesti säätelee mielihyväperiaate” (Freud 1993, 63). Kun tyydytys syystä tai toisesta tukahtuu tai estetään, persoonallisuus muovautuu sublimaation kautta viettien jalostumisen tuloksena. Viettien ja tarpeiden tyydyttämisen ja tyydytyksen torjumisen sopiva suhde on terveen kehityksen edellytys, ja ympäristön sekä kasvattajien merkitys on tässä suhteessa keskeinen. Tervettä lapsuuden kehitystä ja aikuisen suuntautumista luonnehtii kaikkien viettien sopusointuinen tyydytys. Suuntautuminen, jossa joku vieteistä tukahdutetaan kokonaan, on epätervettä. Freud kuvaa tällaista vinoutumaa Leonardo da Vincin elämässä:

Psykyllisen viettivoiman muuttuminen eri toiminnan muodoiksi ilman menetyksiä on ehkä yhtä mahdotonta kuin silloin kun kysymyksessä ovat fyysiset voimat. Leonardon esimerkki osoittaa, kuinka monenlaista muuta näistä prosesseista seuraa. Rakastamisen lykkääminen siihen asti, kunnes täydellinen tieto on saavutettu, muodostuu rakastamisen korvikkeeksi. Ihminen ei enää todella rakasta eikä vihaa silloin kun hän on tiedon läpitunkema; hän jää rakkauden ja vihan tuolle puolen. Hän tutkii rakastamisen sijasta. Ja tämän vuoksi Leonardon elämä ehkä on ollut rakkauden suhteen niin paljon köyhempi kuin monien muiden suurmiesten ja taiteilijoiden. (Freud 1995, 114.)

Scheler puolestaan katsoo persoonaksi kasvamisen riippuvan yksilön rakkauden aktin suuntautumisesta mielihyvä- ja vitaaliarvojen ohella henkisiin arvoihin ja tämän suuntautumisen kautta syntyvästä arvomaailman rakenteesta. Kasvattajan tehtäviin kuuluu tarpeentyydytyksestä huolehtimisen lisäksi tarjota lapselle ympäristö, jossa myös hänen korkeimmat henkisen ja pyhän arvoihin suuntautuvat rakkauden aktinsa löytävät kohteita. Tämän lisäksi lasta on ohjattava viettien hallitsemiseen nimenomaan siksi, että sen kautta ylempien arvojen saavuttaminen on ylipäänsä mahdollista. Scheler siis katsoo, että viettien rajoittaminen on järjestyksessä ensin ja korkeampien arvojen saavuttaminen sen jälkeen.

*Immer habe er (Freud) gesagt, daß ethische und ästhetische Forderungen die Verdrängung einleiten. Keineswegs: das Gegenteil. (GW12,77.)*³¹

Missään tapauksessa suuntautumista korkeampiin arvoihin esim. Leonardo da Vincin tapaan ei Schelerin teorian näkökulmasta pitäisi luokitella epäterveeksi tai patologiseksi. Kun Freud tulee siihen päätelmään, että Leonardon elämä oli rakkaudesta köyhää, voisi Scheler vastaavaa tapausta analysoidessaan päätyä päinvastaiseen tulokseen: Leonardo rakasti tavallista intohimoisemmin, sillä muutoin kaikki ne taiteen ja tieteen arvot, joita hän toimintansa kautta tavoitteli, olisivat jääneet saavuttamatta. Leonardo poikkesi normista, mutta ei vahingoksi sen enempää itselleen kuin ympäristölleenkään, päinvastoin.

Myös päiväkodeissa ja kouluissa on runsaasti toisiin verrattuna erikoisia ja poikkeavia lapsia, joista yhä useammalla on myös joku poikkeavuudesta kertova diagnoosi. Erilaisuus voi ilmetä esim. kiihkeänä keskittymisenä yhteen asiaan ja sen tutkimiseen, epäsosiaaliselta näyttävänä omiin oloihin vetäytymisenä kesken yhteisten leikkien, suorastaan neuroottisen näköisenä pyrkimyksenä tarkkuuteen ja muotojen hallintaan kirjoituksessa ja piirtämisessä, jne.. Sen sijaan että tällaista käyttäytymistä alettaisiin tarkkailla luokittelun ja sopivan oireyhtymän löytymisen toivossa, ja terapiakeinoja etsien, voisi monesti olla lapsen itsetunnon säilyttämisen ja hänen omana itsenään kehittymisen kannalta parempi vaihtoehto tarkastella näitä erikoisia piirteitä merkkeinä hänen rakkautensa suuntautumisesta, ja siten hänen mahdolluuksinaan. Esimerkiksi tieteen arvoja on mahdotonta saavuttaa ilman voimakasta keskittymistä, omien ajatusten muotoilu ja vahvan identiteetin rakentaminen vaatii kykyä vetäytyä toisten seurasta ja mahdollisuutta olla rauhasa, äärimmäinen tarkkuus puolestaan on usein korkeiden esteettisten arvojen saavuttamisen edellytys, jne.. Yksilöllisyyden nimissä ei luonnollisesti pidä sallia mitään mikä vahingoittaa toisia, ja lasta on myös hänen oman etunsa vuoksi joskus ohjattava toimimaan keskivertotavalla, ”normaalisti”. Tärkeämpää on kuitenkin rohkaista lasta suuntautumiseen, jossa hän kokee olevansa sopuosinnussa itsensä ja arvomaailmansa kanssa.

Kasvattajan tehtävänä on myös, sen lisäksi että hän pyrkii ”normalisoimaan” lapsen käytöstä ”lapsen parhaaksi”, ennen kaikkea sopeuttaa ympäristöä erilaisuuteen sen äärimmäisissäkin muodoissa ja tuoda jokainen kasvatettava toisten edessä esille arvokkaana ja ”oikeanlaisena”. Freudin naturalistinen ajatteluperusta, jossa lähtökohdaksi otetaan ihmisen biologinen organismi, johtaa luontevasti tutkimaan ihmistä empiirisesti ja tekemään havaituista luonnollisista tosiasioista normaalia koskevia määritelmiä. Normaalista poikkeaviin luokkiin sijoitetaan ne yksilöt, jotka eivät vastaa annettua määritelmää. Riittävän pitkän ja yksityiskohtaisen tutkimisen jälkeen jokaiselle ihmiselle voisi periaatteessa löytyä sopiva paikka luokituksessa, joko normaalien tai normaalista poikkeavien luokissa.

Schelerin teorian valossa empiiriseen tutkimukseen perustuva luokittelu voi kertoa tosiasioita ihmisestä, mutta se ei kuitenkaan anna käsitystä ihmisestä hänen tärkeimpien, persoonan tason ominaisuuksiensa osalta. Persoonan rakkauden suuntautumista ei voida tarkastella normaalin näkökulmasta, tai jos voidaan, se ei ole persoonallista. Lisäksi ihminen on Schelerin mukaan syvimmältään metodologisesta

näkökulmasta luokittelun ulottumattomissa. Ihmistä ei henkisen persoonan tasolla voida tutkia, sillä persoona tulee annettuna ainoastaan aktiensa toteutumisessa: "Die einzige und ausschließliche Art ihrer Gegebenheit ist allein ihr Aktvollzug selbst" (GW2, 386).³² Näistä akteista tärkein on rakkaus.

Ihmissuhteissa esiintyvän rakkauden tunteen kehittymisen sekä Freud että Scheler näkevät vaiheittaisena etenemisenä, jossa edeltävän vaiheen onnistuminen luo edellytykset seuraavan käynnistymiselle ja onnistumiselle. Molemmissa teorioissa rakkauden ensimmäistä vaihetta leimaa ykseydentunne. Sitä seuraaviin vaiheisiin edetään Freudin teorian mukaan mielihyväperiaateen vallitessa. Rakkaus on mahdollista, kun rakastettu tuottaa kokonaisvaltaista mielihyvää rakastavalle. Jos mielihyväkokemukset jäävät vähäisiksi, rakkauteen johtava vietti pysyy, mutta etsii uusia kohteita.

Schelerin teoriassa rakkaus korkeimmassa muodossaan, rakkautena persoonaan, on tulosta sympatiatunteiden kehityksestä rakastavassa ihmisessä. Jos kyky rakastaa persoona on kehittynyt, ei kohteen tarjoamilla mielihyvä- tai muilla rakastavan ulottuville tulevilla arvoilla ole merkitystä itse rakkauden kehittymisen tai säilymisen kannalta. Rakkaus ei myöskään vaihtelee kohteessaan ilmenevien muutosten vuoksi. Rakkaus itse ja sen kohde pysyvät samoina. Pysyvyyden lisäksi rakkauden olemukseen kuuluu Schelerin mukaan kyky nähdä enemmän ja korkeammalle, kuin kohteensa hetkelliseen olemukseen. Rakkauden läsnäolo ikään kuin houkuttelee kohteensa kasvamaan ja kehittymään. On vaikeata kuvitella mikä olisi tärkeämpää kasvavan lapsen elämässä kuin olla tällaisen rakkauden kohteena.

Freud toteaa analyysinsä aluksi, että rakkaudesta puhuminen viettinä tuntuu luonnostaan vastenmieliseltä. Hän pyrkii ilmaisemaan asian enemmän intuitioidensa mukaisesti ja puhuu "seksuaalisten tunteiden kokonaisuudesta". Analyysin myöhemmässä vaiheessa hän kuitenkin pitää mahdollisena puhua "kohdettaan rakastavasta vietistä" ja päätty lopuksi toteamaan, että sanana rakkaus sopii parhaiten kuvaamaan suhdetta, jossa ovat läsnä kaikki seksuaaliset vietit sukupuolivietin hallitessa. Rakkauden johtaminen vietteihin ja nimenomaan sukupuoliviettiin sopiikin Freudin teorian kokonaisuuteen paremmin. Scheler kritisoi Freudia juuri viettireduktionismista. Tämä taipumus johtaa paitsi sukupuolten välisen rakkauden ymmärtämiseen varsin kapeasti, myös rakkauden käsitteen itsensä alan kaventumiseen. Freud hyväksyy sen, että rakkaudesta puhutaan sukupuolten välisen rakkauden lisäksi joidenkin sellaisten kohteiden yhteydessä, jotka tyydyttävät sublimoituneiden seksuaalisten viettien tarpeita.

Scheler (GW7, 170-175) liittää rakkauden käsitteeseen useita toisistaan eroavia lajeja (Art), esiintymismuotoja (Daseinsform) ja tapoja (Modus). Hän erottelee ystäväysten välisen rakkauden, isänmaanrakkauden, äidinrakkauden, jne.. Rakkaus eri muodoissaan ei synny rakastavassa hänen omien mielihyväkokemustensa seurauksena, kuten Freud väittää, vaan kohde itse kokonaisuutena herättää rakkauden. Freudin teorian näkökulmasta esimerkiksi opettajan ja oppilaan välillä ei voi esiintyä rakkautta, tai jos sitä näyttää esiintyvän, se selittyy joko hoivavietin tai sukupuolivietin sublimaation kautta. Schelerin teorian mukaan kasvatustyö, jossa pyritään persoonan esille tulemiseen ei voi onnistua ilman rakastavaa asennetta. Käytännöllisen kasvatustyön näkökulmasta oleelliseksi nousee kysymys, mitä rakkaus lapseen tarkoittaa arkisissa yhteyksissä.

3.7.1 Martti H. Haavion käsitys pedagogisesta rakkaudesta

Yksi suomalaisen 1950-60-lukujen koulukasvatuksen merkittävimmistä vaikuttajista, Martti H. Haavio viittaa sekä psykoanalyttisiin lähteisiin että mm. Schelerin Sympathie-teokseen tuodessaan esille pedagogisen rakkauden merkitystä opettajan työssä. Haavion näkemykset tulevat hengeltään lähelle periaatteita, jotka ovat johdettavissa Schelerin filosofiasta. Haavio korostaa yksittäisen lapsen ainutlaatuisuutta ja arvokasvatuksen merkitystä.

Haavio näkee, että kasvattajan velvollisuus on kääntyä kahtaalle, toisaalta lapsen ja toisaalta arvojen puoleen. Rakkaus saa sisältönsä yksittäisen lapsen ainutlaatuisesta olemuksesta ja pyrkii läsnäolollaan houkuttelemaan sitä esiin aina täydemmin ja monipuolisemmin. Arvojen muuttumaton maailma kuitenkin suuntaa rakkautta siten, että kasvattaja ei tyydy seuraamaan sivusta, jos lapsi tekee arvottomia valintoja, suuntautuu arvoasteikossa alaspäin ja laiminlyö mahdollisuuksiaan kasvaa ja kehittyä. Haavio katsoo, että pedagoginen rakkaus ilmenee vietinomaisena ja usein juuri hoivavietistä nousevana kiintymyksenä lapseen. Hän viittaa psykoanalyttisiin teorioihin ja toteaa, että rakkauden alkulähteenä voidaan nähdä myös sukupuolivietti, joka sublimoituneena johtaa toimintaan lasten hyväksi. Myös kasvattajan homoseksuaalinen vietti voi sublimoituneena koitua lapsen hyväksi. Rakkaus voi nousta myös velvollisuudentunnosta. (Haavio 1948, 67-69.)

Opettaja tuntee silloin vastuuta kahdelle taholle. Hän ensinnäkin pyrkii saattamaan lapsen ja nuoren sellaiseksi olennoksi, jollaiseksi hänet siveellisesti katsoen on tarkoitettu. Hän tuntee silloin kunnioitusta lapsessa piilevää persoonallisuutta ja sen arvoja kohtaan, ja lapsen avuttomuus ja puutteellisuus tässä suhteessa liikuttaa hänen mieltään. (Haavio 1948, 69.)

Velvollisuutta puolestaan voi motivoida idealistinen tai uskonnollinen elämänkäsitys. Kristillisenä piirteenä pedagogisessa rakkaudessa on sen suuntautuminen kaikkiin lapsiin erotuksetta, eikä ainoastaan ”kauniisiin sieluihin” platonilaisessa mielessä. Haavio korostaa pedagogisen rakkauden moraalista luonnetta. Se ei saa jäädä pelkäksi luonnonomaiseksi tunteeksi, jolloin se turmeltuu, usein joko hemmotteluksi tai itsevaltiudeksi suhteessa oppilaaseen. (Haavio 1948, 70-71.)

Pedagoginen rakkaus pelkästään luonnonomaisena tunteena joutuu helposti harhateille, jollei siveellinen puoli sitä valvo. Se käy esim. riippuvaiseksi siitä, miten oppilas vastaa opettajan rakkauteen. Huonosti käyttäytyvää ja ’mahdotonta’ oppilasta kohtaan se muuttuu helposti antipatiaksi. Jopa saattaa lapsen miellyttävä tai epämiellyttävä ulkonäkö vaikuttaa ratkaisevasti siihen. Se myös helposti pyrkii olemaan mieliksi oppilaille, on siveellisesti veltto, hemmottelee nuoria eikä karaise heitä työhön, kestäväisyyteen ja itsekuriin. Tai se on päinvastoin jyrkästi opettajakeskeistä pyrkien itsevaltiaasti johtamaan nuoren kehityksen opettajan haluamaan suuntaan kuuntelematta hänen luontoaan tai pyrkii mustasukkaisesti pitämään nuorta jatkuvassa riippuvaisuussuhteessa opettajasta sallimatta nuoren kehittyä itsenäisyyteen. (Haavio 1948, 71.)

Haavion mukaan ihmiset, joilta puuttuu pedagoginen rakkaus lasta kohtaan ovat sopimattomia toimimaan kasvattajina. Hän kuitenkin uskoo, että rakkaus voi kehittyä kanssakäymisessä lasten kanssa. Rakkauden moraalinen ulottuvuus on Haavion mukaan aina hankittua. Se kasvaa pedagogisen valveutumisen myötä ja erityisesti opettajan avautuessa itse Kristuksen rakkaudelle. Myös jatkuva lasten eläytyvä tarkkailu johtaa arvoisaisältöjen näkemiseen heissä, samoin määrätietoinen rakkauden tekojen tekeminen, vaikka pinnallisimmat tunteet eivät niiden tekemistä tukisikaan. Rakkaus on Haavion mukaan kasvatustoiminnan tärkeimpiä edellytyksiä. Se ilmenee käytännön koulutyössä selkeänä ohjaamisena kurinalaiseen työhön, mutta myös kärsivällisyytenä, luottavaisuutena, anteeksiantavaisuutena, jne. Se antaa opettajan pedagogiselle toiminnalle oikeat suuntaviivat (Haavio 1948, 72.)

Se auttaa häntä kuuntelemaan lapsen sisäistä luontoa ja ottamaan siitä ohjeita. Se saa hänet pitämään vaatimuksensa kohtuullisina, lasten käsityskyvyn ja tahdonvoiman mukaisina, se ohjaa häntä tutkimaan lasten pahojen tekojenkin motiiveja ja tuntemaan paremmin oppilasyksilöllisyyksiä. (Haavio 1948, 71-72.)

Haavion näkemyksissä korostuvat opettajan persoonallisuuden piirteet, joihin rakastava asenne on lyönyt leimansa. Haavio uskoo, että opettajan persoonallisuus on keskeinen väline oppimistapahtumassa. Jännite persoonallisuuden piirteiden ja professionaalisuuden korostamisen välillä tulee esille ajoittain kasvatuskeskustelussa. Kimmo Leimu tuo esille professionalismin kantaa lähinnä Benjamin S. Bloomiin viitaten:

...opettajan hyvinkin myönteisillä ja pysyvillä, staattisilla ominaisuuksilla on lopultakin varsin vähän vaikutusta siihen, miten hänen oppilaansa motivoituvat ja oppivat. ... Ratkaisevaa on se, mitä opettaja tekee opettaessaan, eikä se, millainen hän on henkilönä kaikkine luonteenpiirteineen. (Leimu 1993, 27-28.)

Leimu tuntuu ajattelevan, että persoonallisuus ja ammatinharjoittaminen ovat toisistaan erillisiä asioita. Niiden irrottaminen toisistaan on kuitenkin mahdotonta. Opettajan olemus (Sosein) näkyy nimenomaan siinä miten hän on olemassa (Dasein), siis mitä hän käytännössä tekee. Missään tapauksessa koulukasvatuksessa ei voi menestyä opettaja, jolla on puutteelliset pedagogiset ja didaktiset taidot. Persoonallisuus ei voi korvata ammattitaitoa, ja tämä pitää sitä enemmän paikkansa mitä pidemmälle kouluasteissa edetään. Mutta ammattitaito ei myöskään voi korvata persoonallisuutta, ja tämä puolestaan pitää sitä enemmän paikkansa mitä pienemmistä lapsista on kysymys. Kysymys ei varsinaisesti ole siitä, että opettajalla pitäisi olla tietynlaisia luonteenominaisuuksia tai että jotkut piirteet eivät sopisi opettajalle. Pikemminkin on kysymys perimmäisestä, koko persoonallisuutta leimavasta asenteesta niitä ihmisiä kohtaan, joita opettaa. Parhaiten opettajan ammattiin soveltuu ihminen, jolla on oppisisältöjen ja niiden opettamisteknisen jakamisen kykyjen lisäksi aito ja todellinen mielenkiinto oppilasta ja hänen monipuolista edistymistään kohtaan.

3.7.2 Pedagoginen rakkaus, persoona ja arvot

Haavio yhdistää omassa näkemyksessään vaivattomasti psykoanalyttisen vietteihin perustuvan ja scheleriläisen persoonaan kohdistuvan henkisen rakkauden näkökulmat. Haavio tuntuu ajattelevan, että lapsen näkökulmasta ei ole merkitystä sillä, mistä sen rakkauden ajatellaan nousevan, joka häneen kohdistuu. Käytännön kasvatustyössä on tärkeimpänä tavoitteena pidettävä lapsen parasta, niin vaikeasti määriteltävä asia kuin se onkin, ja silloin on todellakin oleellisempaa keskittyä siihen *mitä* tehdään kuin *miksi*. Siihen mitä tehdään vaikuttaa kuitenkin ennen kaikkea se, millaisten perususkomusten varassa kasvattaja toimii. Jos kasvatuksen periaatteet ja pelisäännöt jouduttaisiin muotoilemaan pelkästään Freudin ajattelun perustalle, ei pedagogiselle rakkaudelle Haavion kuvailemassa merkityksessä olisi perusteita, vaikka Haavio itse tuntuukin näin ajattelevan. Hoivaviettiin tai sublimoituneeseen sukupuoliviettiin perustuva rakkaus voi kyllä sisältää huolenpitoa ja lapsen tarpeiden tyydyttämistä, ohjausta itsekuriin ja muihin hyveisiin sekä yhteisössä vallitsevien normien hyväksymiseen, mutta yksilöllisen persoonan näkökulmaa siihen ei voi sisältyä. Ihminen toimii ja hänen persoonallisuutensa muotoutuu Freudin mukaan tiedostamattomasta peräisin olevan viettien energian varassa. Yksilöllinen persoonallisuus siis palautuu sekin lopulta vietteihin. Jos lapsessa nähdään Haavion tapaan yksilöllisiä arvoja, on perustelu niille etsittävä muualta.

Schelerin teoria sisältää sekä arvot että arvoja kohti suuntautuvan rakkauden, jolloin sen muodostamalle ajatteluperustalle on mahdollista rakentaa myös teoriaa pedagogisesta rakkaudesta ja sen käytännön sovelluksista. Jos kasvatuksen perustana olevasta ihmiskäsityksestä pyritään irrottamaan freudilaisen naturalismin mukaisesti kaikki se, mikä ei ole palautettavissa biologiaan ja fysikaaliskemiallisiin tosiasioihin, on johdonmukaisuuden nimissä päädyttävä siihen mihin Freud päätyikin, rakkauden riisumiseen kaikesta siihen liitetystä vieteistä riippumattomasta painolastista. ”Rakastaminen” kasvatustilanteessa on silloin vaistojen ja viettien ohjaaman lapsen vaisto- ja viettipohjaista kohtaamista ja kohtelemista niiden moraalikäsitysten rajoissa, jotka yhteisössä vallitsevat.

Haavion ajattelu syntyi sodanjälkeisessä viitekehyksessä, jota voidaan luonnehtia ainakin opettajankoulutuksen osalta kristillisisänmaalliseksi. Haavion oli tässä tämän päivän ajattelua yhtenäisemmässä kulttuurissa helppo sitoa Freudin näkemykset osaksi näkemystä, joka perustaltaan edusti kristillistä kasvatuserintöä. Freudin ajattelu osoittautuu kuitenkin ongelmalliseksi, jos se irrotetaan ennalta asetetusta moraaliperustasta. Scheler kritisoi monien muiden tapaan Freudia kyvyttömyydestä selittää sublimaatioon johtavan moraalin alkuperä (ks. esim. Puolimatka 1999, 140-141). Niin kauan kuin yhteisön moraalikoodi sisältää sellaisia perusarvoja kuin ihmisarvo ja elämän kunnioitus, ”rakastamisen” sisältö määräytyy niiden rajoissa. Jos kulttuuriin edelleen sisältyy vahvasti taiteiden, tieteiden ja uskonnon arvostamista, lapsen viettien sublimoituminen ohjautuu niiden mukaisesti ja hän pääsee osalliseksi tästä kulttuurin arvoperinnöstä. Siinä kuvitteellisessa tilanteessa, että ympäröivä yhteisö esim. Suomessa vähitellen menettäisi kulttuurisen perintönsä näiltä osin, ei freudilaisen ajattelun perustalta olisi mahdollista lähteä sellaista rakentamaan, sillä freudilaiseen näkemykseen ei sisälly ajatusta ihmisestä henkisenä olentona, joka tuottaisi kulttuuria oman olemuksensa pakotta-

mana. Siitä ei myöskään ole postuloitavissa mitään periaatetta, jonka nojalla ihmisyyhteisön voitaisiin olettaa spontaanisti tuottavan kulttuuria, jossa henkiseksi miellettyillä arvoilla olisi kasvatustapahtumassa merkitystä. Freudin ajattelulle rakennettu kasvatusta voi siis tuottaa tietyn arvo- ja kulttuurirakenteen mukaista kasvua lapsessa vain siellä, missä tämä arvo- ja kulttuurirakenne on valmiina.

3.8 Rakastava ja rakastettu persoona

Rakkaudella on persoonaksi kasvamisessa keskeinen merkitys sekä lapsen omana intentionaalisena suuntautumisena että aktina, jonka kohde lapsi itse on. Schelerin mukaan rakkaus on ihmisessä ilmenevän intentionaalisuuden olemus. Kaikki lapsen suuntautuminen omaan itseensä ja ulkomaailmaan on turmeltumattomana rakkaudellista. Lapsi hakee rakkautensa kautta itse spontaanisti oman henkisen rakentumisensa ainekset ja luo näin itseään keskeytyksettä. Rakkauden suuntautumista määräävät aluksi biologiset tekijät, ne fyysiset ja psyykkiset ominaisuudet ja rajoitukset, jotka lapsi on perinyt vanhemmiltaan. Iän myötä ympäristö ja sen tarjoamat rakkauden kohteet ratkaisevat osaltaan kehityksen suuntaa. Lapsen oma rakkaus on kuitenkin ympäristöä tärkeämpi tekijä kehityksessä siinä mielessä, että se ratkaisee millaiset arvoisällöt herättävät lapsen kiinnostuksen. Rakkaus siis rajaa myös sen, mistä asioista lapsi ryhtyy hankkimaan tietoa.

Ympäristön ja lapsen oman, synnynnäisistä tekijöistä ja ympäristön kautta tapahtuvasta vähittäisestä rakentumisesta suuntansa saavan rakkauden lisäksi persoonaksi kasvamisen edellytyksenä on rakkaus, joka kohdistuu lapseen hänen itsensä ulkopuolelta. Schelerin mukaan rakkaus on paitsi ihmistä yleensä kuvaava piirre, myös akti, johon on sisään rakennettuna suuntautuminen korkeampia arvoja kohti. Lapsen fyysisessä ja psyykkisessä kehityksessä on nähtävänä luonnollinen kypsyminen hoivaan, ruokkimiseen, puhtaanapitoon, jne. liittyvistä, mielihyväarvoja tarjoavista vauva-ajoista leikkiin ja vapaaseen liikkumiseen keskittyvään, elinvoima-arvoja vaalivaan leikki-ikään. Persoonaksi kasvaminen edellyttää siirtymistä vähittäin mielihyvä- ja vitaaliarvojen ohella henkisten arvojen omaksumiseen. Kypsytyttä tähän useimmilla lapsella alkaa olla juuri peruskoulun ensimmäisinä vuosina.

Miten henkisten arvojen omaksuminen onnistuu, riippuu luonnollisesti siitä, millaisen arvo- ja oppimisympäristön koulu tarjoaa, ja erityisesti siitä, millaisten opettajapersonallisuuksien kanssa lapsi on tekemisissä. Opettajan rakkaus oppilaaseen merkitsee scheleriläisen ajattelun mukaisesti jatkuvaa luottamusta siihen, että lapsessa on enemmän kuin mitä kokemishetkellä on näkyvissä. Rakkauden logiikka etenee vielä piilossa olevien arvojen suunnassa, vaikka järjen logiikka jo antaisi periksi esimerkiksi tilanteessa, jossa lapsi ei opi jotain keskeistä asiaa normaaliaikataulussa. Tällaisessa tilanteessa rakastava opettaja ensiksi huolehtii siitä, että oppilas ei arvojen tavoittelussa turhautuessaan menetä uskoaan omaan oppimiseensa. Jos opettaja itse uskoo lapsen kykyihin, hän pystyy helpommin vakuuttamaan myös lapsen itsensä. Toiseksi opettajan rakkautta seuraa järkevä toiminta arvojen suunnassa: opettaja pyrkii järjestämään oppimistilanteet oppimisen kannalta suotuisiksi, havainnollistaa opetustaan, antaa tukiopetusta, madaltaa

vaatimustasoa väliaikaisesti antaakseen aikaa älylliselle kypsymiselle, jne..., mutta ei anna periksi. Hän luottaa siihen, että lapsi ennen pitkää kykenee omaksumaan opetettavan asian.

Rakkaudesta ei kuitenkaan ole kysymys silloin, jos opettaja ensin, erilaisiin normaalin kehityksen kuvauksiin tai omiin toiveisiinsa perustuen, päättää, mitä arvoja lapsi kykenee omaksumaan ja mitä ei, ja sitten ahdistaa lasta näistä johdetuilla vaatimuksilla. Kasvamisodotukset määräytyvät rakastavassa opettaja-oppilas-suhteessa sen perusteella, mitä opettaja mahdollisimman puhtaassa fenomenologisessa kokemuksessa on oivaltanut oppilaasta. Oivallus voi johtaa myös siihen, että yksittäisen lapsen osalta joissakin asioissa vaatimustasoa madalletaan ns. normaalista.

Rakastava aikuinen ikään kuin avaa lapsen nähtäville hänen kehittymisen ja kasvamisen mahdollisuutensa. Näin lapsen omanarvontunto ja rakkaus omaa itseä kohtaan säilyy ja pääsee kehittymään, ja hänessä voi syntyä pyrkimys alimmista mielihyvähakuisista toiminnoista ylempiä, henkisiä arvoja tavoittelevia toimintoja kohti. Ylempien arvojen saavuttaminen on palkitsevaa, sillä se tuottaa mielihyvää syvempiä ilon ja onnen tiloja. Henkisten arvojen tavoittelu vaatii kuitenkin usein itsekuria ja kieltäymyksiä. Ilman aikuisen tukea lapsi jää tai palaa herkästi tasolle, jossa mielihyvien saavuttaminen käy helposti ja vaivattomasti.

Opettajan haaste arkisessa työssä onkin usein juuri siinä, mikä on oikea suhde eri arvoalueiden tarjoamisessa lapselle. Scheler muistuttaa, että lapsuus on itseisarvoinen osa ihmiselämää. Lapsuudelle on ominaista eräänlainen lepääminen mielihyvä- ja vitaaliarvojen maailmassa ja jaetussa kokemusmaailmassa ympäröivän yhteisön ihmisten kanssa. Ei ole mitään syytä kiirehtiä lasta henkisten arvojen omaksumiseen, jos lapsi ei osoita niitä kohtaan kiinnostusta. Persoonaksi kasvamisen varhaisina vuosina ei ole edes mahdollista eikä se myöskään ole erityisen ansiokasta. Toisaalta lapsen kiinnostus ei voi herätä, jos sille ei tarjota kohteita. Kasvattaja joutuukin kiinnittämään kasvatustyössään huomionsa jatkuvasti kah-taalle, kuten Martti H. Haavio osuvasti toteaa: hänen on nähtävä sekä lapsi että arvot. Koska yksittäisen lapsen arvo mahdollisena persoona-arvon kantajana aset-tuu kaikkia muita arvoja ylemmäksi, on lapsi kasvatustapahtumassa aina ensisijai-nen huomion kohde. Rakastava kasvattaja näkee lapsen persoona-arvon kantaja-na, vaikka mitään merkkejä tällaisesta ei vielä olisi esillä, ja pyrkii ohjaamaan hänen kehitystään arvoasteikossa ylöspäin.

4 ARVOT JA EETOS

Schelerin koko filosofian ymmärtämisen kannalta arvon käsite on keskeinen. Arvofilosofia on perustana myös, kun Schelerin ajattelua tarkastellaan kasvatuksen ja ihmisen kypsymisen näkökulmasta. Pyrin tässä luvussa aluksi tuomaan esille Schelerin arvon käsitteelle antamia merkityksiä ja hänen arvojen järjestykseen sekä eetokseen liittyvää ajatteluaan käyttäen apuna Robert Spaemanin arvo- ja Hans Rainer Seppin eetosanalyysiä. Seuraavaksi esittelen Abraham Maslow'n Schelerin arvoteoriaa lähellä olevan tarvehierarkiateorian pääpiirteissään ja vertailen teorioita keskenään. Lopuksi tarkastelen luvussa esille tulleita arvoihin ja eetokseen liittyviä kysymyksiä koulun arvokeskustelun ja kasvatuksen näkökulmasta käytännön kasvatustyön pohjalta.

4.1 Absoluuttiset arvot ja niiden järjestys

Scheler käsittelee arvojen problematiikkaa jo varhaisvaiheen kirjoituksissaan ja kehittää oman arvoteoriansa systemaattiseen muotoon keskivaiheen filosofiassaan, erityisesti Formalismus- ja Sympathie-teoksissaan sekä lyhyemmissä artikkeleissaan *Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), *Ordo amoris* (1914-16) ja *Probleme der Religion* (1921). Arvot ovat Schelerin mukaan tuntevan näkemisen redusoitumattomia perusilmiöitä (*unreduzierbare Grundphänomene der fühlenden Anschauung*) (GW2, 270). Arvot ovat annettuina tulevia kvaliteetteja, joiden kokeminen on erilaista kuin mikään muu kokemus. Ne eivät ole aistittavissa, kuten esim. värit tai maut, tai pääteltävissä tai arvioitavissa, kuten teoreettiset käsitteet. (GW2, 249.) Kaikki arvot jakautuvat positiivisiin ja negatiivisiin, ja lisäksi positiivisen arvon eksistenssi on itsessään positiivinen ja negatiivisen arvon eksistenssi negatiivinen arvo, samoin positiivisen arvon poissaolo on itsessään negatiivinen ja negatiivisen arvon poissaolo positiivinen arvo. (GW2, 100.)

Scheler asettaa arvot hierarkiseen järjestykseen. Aktia, jossa arvojen asettaminen järjestykseen suhteessa toinen toisiinsa tapahtuu, Scheler kutsuu nimellä järjestykseen asettamisen akti (*Vorziehen, Nachsetzen*). Kysymyksessä ei ole valinta eikä aktiin liity pyrkimystä tai tahtoa, se on spontaani ja välitön toiminto. Järjestykseen asettamisen akti on perustana arvomaailman laajentumiselle. Sitä seuraa tuntemisen akti, joka johtaa varsinaisiin arvoisältöihin perehtymiseen ja niiden omaksumiseen. Tunneaktit jakautuvat intentionaalisuutensa perusteella syvyysasteisiin siten, että ei-intentionaaliset, aistien kautta koettavat tunnetilat ovat niistä pinnallisimpia. Vitaalinen, sielullinen ja henkinen taso merkitsevät kukin intentionaalisuuden ja tunteen syvyyden kasvua. Tätä tunnemaailman erottelua vastaa erottelu niiden kohdemaailmoissa, arvoissa. Scheler jakaa arvot varmuusasteen mukaiseen järjestykseen (*Wertmodalitäten*). Kukin arvoalue koostuu asia-, toiminto- ja tila-arvoista (*Sach-, Funktions-, Zustandswerte*), ja jokaiseen arvoalueeseen liittyy teknisiä ja symbolisia seurausarvoja. Scheler korostaa asteikkonsa keskeneräisyyttä ja esimerkinomaisuutta, vaikka sitoutuukin siihen periaatteessa. Hän toteaa ennen kaikkea pyrkivänsä tuomaan esille arvojen fenomenologisessa

kokemuksessa avautuvan apriorisen luonteen ja sen, että arvot tässä kokemuksessa myös asettuvat tiettyyn järjestykseen suhteessa toisiinsa. (GW 2, 122.)

Oleellista Schelerin teoriassa on nimenomaan arvo-objektivismi, joka sisältää näkemyksen arvoista apriorisina tosiasioina ja näkemyksen arvojen asettumisesta keskenään hierarkiseen järjestykseen. Arvotiedon suhteen Scheler on kognitivisti siinä mielessä, että hän katsoo ihmisellä olevan kyky saada arvoja ja niiden järjestyksestä koskevaa, luotettavaa tietoa fenomenologisessa kokemuksessa. Kognitivismi on kuitenkin rajallista, sillä arvot tulevat tiettyssä historiallisessa ajassa ja paikassa esille vain osittain. Arvojen esille tulemista sekä edistää että rajoittaa vallitseva eetos. Arvomaailma ei sen takia voi koskaan tulla kokonaisuudessaan annettuna subjektille.

Schelerin arvohierarkiassa alimpina ovat miellyttäviin ja epämiellyttäviin asioihin liittyvät arvot. Ne koetaan aistitoimintojen kautta, ja ne tuottavat mielihyvän tai kivun tunnetiloja. Tähän luokkaan sijoittuvat myös hyödyllisen ja vahingollisen arvot. Miellyttävän arvot ovat suhteessa organismiin, joka omaa aistitoiminnot, esim. ihmiseen ja useimpiin eläinlajeihin, mutta ei niihin merkityksiin, joita arvoille annetaan. Seuraava aste on vitaaliset arvot, joita Scheler kutsuu myös elämän- tai hyvinvointiarvoiksi. Positiiviset vitaaliset arvot edustavat jaloa tai ylevää (edel), negatiiviset vastenmielistä (gemein). Positiivisia arvoja tällä tasolla kuvaa ”hyvää” (gut) paremmin ”kunnollinen” (tüchtig) ja negatiivisia arvoja ”pahaa” (böse) paremmin ”huono” (schlecht). Erilaiset elämäntuntoihin liittyvät tila-arvot, kuten terveys, sairaus, iän karttuminen ja vanheneminen, toipuminen ja heikentyminen, jne. kuuluvat tälle arvotasolle. Seurausarvoina esiintyvät erilaiset hyvinvointiin liittyvät arvot. (GW2, 122-124.)

Vitaaliset arvot ovat sidoksissa sekä kehoon että fyysiseen ympäristöön. Sen sijaan seuraava arvotaso, henkiset arvot, on riippumaton molemmista. Henkiset arvot tulevat annettuina henkisissä tuntemisen akteissa, ei kehon toimintojen kautta. Ne jakautuvat kolmeen ryhmään, joista ensimmäinen on kauniin ja ruman yms. esteettiset arvot. Toinen ryhmä koostuu oikean (recht) ja väärän (unrecht) arvoista, jotka ovat eri asia kuin virheetön (richtig) ja virheellinen (unrichtig), ja jotka muodostavat fenomenologisen perustan oikeusjärjestykselle. Kolmas henkisten arvojen ryhmä on puhtaan filosofisen totuustiedon ryhmä, jonka seurausarvoja positiivisen tieteen tuloksille perustuvan tieteellisen tiedon arvot ovat. Myös kaikki ns. kulttuuriarvot ovat henkisten arvojen seurausarvoja. Tila-arvoina henkiset arvot tuottavat esim. onnellisuuden tiloja, jotka henkisen luonteensa puolesta eroavat aisteihin tai vitaaliarvoihin liittyvistä ilon kokemuksista. (GW2, 124-125.)

Arvoasteista ylin muodostuu pyhän ja epäpyhän arvoista, joiden symboleina kaikki muut arvot toimivat. Pyhän arvot tulevat esille vain kohteissa, jotka tulevat annettuina intentiolle absoluuttisina, jokainen kohde erikseen. Pyhän arvoja ei siten voida samaistaa minkään aikakauden pyhänä pitämiin arvoihin, ei edes puhtaampiin Jumala-käsityksiin. Pyhän arvon kohtaaminen johtaa tila-arvoihin, joista käytetään esim. nimitystä autuus (Seligkeit) erotuksena onnesta (Glück) ja vastauksena niihin esiintyy kunnioituksen, uskon, palvonnan, yms. tiloja. Alkuperäisimmin pyhän arvot kohdataan määrättyssä rakkauden aktissa, joka on kokemuksena varhaisempi kuin mitkään pyhistä kohteista luodut mielikuvat ja määrää näiden mielikuvien arvosuuntautumisen. Tämä akti kohdistuu aina johon-

kin sellaiseen kohteeseen, jonka olemisen muoto on persoona, esim. ihmiseen. Pyhän arvoalueen ydinarvo on siten persoona-arvo. Mainitut neljä positiivista arvoaluetta asettuvat muuttumattomaan järjestykseen siten, että mielihyvä- ja hyötyarvot ovat alimpia, vitaaliarvot niiden yläpuolella, seuraavina henkisten arvojen joukko ja ylimpänä pyhän arvot, joista tärkein on persoona-arvo. Järjestys on vastaava negatiivisten arvojen puolella. (GW 2, 125-126.)

4.2 Schelerin kritiikki arvorelativismia vastaan

Scheler kehitti oman arvojen absoluuttisuuteen perustuvan teoriansa kritiikkinä vallitsevaa arvorelativistista suuntausta vastaan. Arvorelativismi lähtee arvojen sijasta niistä mielihyväistä, joita arvoista esitetään. Ratkaiseva asia eivät ole arvostuksen kohteet, vaan se mitä kukin niistä ajattelee. Näistä arvoasenteista haetaan sitten yhteistä kantaa pohjaksi moraalille toiminnalle. Hyvän ei itsessään tarvitse olla, eikä se voikaan olla, absoluuttisesti hyvää. Näin Schelerin mukaan siitä mitä tosiasia ei ole olemassa tuotetaan se itse. Lapselle on tyypillistä sanoa pahaa tehtyään, että ”kaikki muutkin tekevät tällä tavalla”. Schelerin käsityksen mukaan relativismin piirissä tämä ihmisen kehityksen epävarma ja toisten tukea hakeva varhaisvaihe hyväksytään moraalin perustaksi. (GW 3, 124.)

Arvojen järjestys on Schelerin mukaan kääntynyt pääläelleen. Tämä koskee sekä moraalista ajattelua että tiedettä ja koko maailmankatsomusta, jonka Scheler määrittelee Humboldtia mukaillen ”maailman käsittämisen tavan rakenteeksi”, joka on ominainen jollekin rodulle, kansalle ja ajalle. Ollaan tilanteessa, jossa käytäntö tukee teoriaa, joka on johdettu käytännöstä itsestään. Moraalikäytännöllisellä alueella arvojärjestyksen kääntyminen näkyy hyödyllisen sekä miellyttävän ja vitaaliarvojen kohdalla. Hyödyllisyyden ja mielihyvän tavoittelu on syrjäyttänyt itse elämän. Kuitenkin vitaaliarvot ovat selkeästi ja ilmeisesti hyödyllisen arvoihin nähden ylempiä. Hyödyllinen ja miellyttävä voivat olla arvokkaita vain vitaaliarvojen toteutumisen kautta, ne perustuvat vitaaliarvoille. Elämän sinänsä on aina oltava arvostuksissa korkeammalla kuin hyödyllisen tai miellyttävän arvot. Elämää itseään ei voi lyhyellä tai pitkällä tähtäimellä uhrata niille, sillä niiden omistaminen käy vitaalisuuden surkastuessa mahdottomaksi. (GW3, 126-128.)

Hyödyllisen ja miellyttävän arvot ovat kuitenkin ottaneet moraalikeskustelussa perustavan aseman. Perusarvona on usein miellyttävä ja sen seurausarvona hyödyllinen. Hyödyllistä on se, mikä lisää kykyä ja mahdollisuuksia nauttia miellyttävästä. Vielä tätäkin tyypillisempää on nostaa hyötyarvot ylimmiksi. Hyötykulttuurille on ominaista pyrkiä alistamaan miellyttävän, vitaaliset, kulttuuri- ja pyhän arvot hyödyllisen arvoille. Välinearvosta tehdään itseisarvo. Moderni askeettisuus, joka poikkeaa huomattavasti antiikin tai keskiajan asketismista, järjestää elämän palvelemaan hyötyä. Toimintaa ohjaavan hyödyn periaate on muodostanut yhden kapitalismin perustekijöistä. Tämän ajattelutavan mukaisesti on arvotonta, jopa moraalisesti pahaa, kasvattaa pelkkää nautinnon kykyä. Vaikka toisaalta tehdään työtä miellyttävän arvojen saavuttamiseksi, näitä arvoja ei pystytä lopulta omaksumaan. Näin hyötymoraalin maailmassa on joukko niitä, joiden elämä on ympäröity valtavalla määrällä miellyttäviä asioita, mutta joilta puuttuu

niistä nauttimisen kyky. Toisen joukon muodostavat ne, joiden kyky nauttia on säilynyt, mutta joilla ei yhteiskunnan arvorakenteen edellyttämän asketismin puutteen vuoksi ole saavutettavissaan nautintohyödykkeitä. Varhaisempi asketismi korosti nautinnon saavuttamista mahdollisimman vähäisten miellyttävien asioiden kautta. Pyrkimyksenä oli saavuttaa nautintoa kaikkein yksinkertaisimmista ja arkipäiväisimmistä asioista, kuten luonnosta. Tämä pyrkimys johti vapaaehtoisen köyhyyden, kuuliaisuuden, maailmaan keskittyvän mietiskelyn, jne. valitsemiseen. Tällä tavoin kyky nauttia pääsee kasvamaan ja korkea nautinnon taso on saavutettavissa pienellä määrällä nautinnon kohteita. (GW3, 128-130.)

Teollisen ja kaupallisen ajattelutavan leviäminen ja voimistuminen on johtanut syvälliseen arvojärjestyksen järkkymiseen. Sen ulkoisena merkinä yhteiskunnassa arvostetaan alun perin vain tietylle osalle ihmisistä, kauppiaille ja liikemiehille ominaisia hyötyarvoja niin voimakkaasti, että ne syrjäyttävät kaikki muut arvoalueet ja tulevat arvoiksi, joiden tavoittelemisen yleisesti ajatellaan olevan suorastaan jokaisen ihmisen moraalinen velvollisuus. Scheler katsoo, että hyödyllisen arvot ja niiden tavoittelemisen on yhteiskunnassa välttämätöntä, mutta on olemassa erikseen se ihmisjoukko, jonka erityisenä *kutsumuksena* näiden arvojen tavoittelu ja tuottaminen on. (GW 3, 131-132.)

Hyötymoraalin maailmassa ihmisen on ansaittava oikeutensa itse elämään, se ei ole enää kenenkään perusoikeus. Olemassa olon oikeus on sillä, joka pystyy tuottamaan riittävästi hyötyä yhteisölleen. Näkemys, että elämällä itsessään, pelkällä hengittämällä, on oma täyteytensä, jota hyötyarvojen on palveltava, kielletään. Yleensä kaikenlainen elämän itseisarvoisuus kielletään sekä teoriassa että käytännössä silloin, kun hyöty määrää moraalin. Ihmiskunnan sivistyksellinen perintö sisältää runsaasti asioita, joiden sovittaminen yhteen hyötynäkökohtien kanssa on joko mahdotonta tai joiden alkuperäinen merkitys vääristyy hyötymoraalin yhteiskunnassa. Tällaisia ovat esimerkiksi leikki ja urheilu. Molemmilla on vanhoissa sivilisaatioissa ollut elämää itseään ja elinvoimaisuutta palveleva merkitys. Ne ovat myös kuvastaneet ihmisen vapautta ja elämäniloa. Hyödyn tavoittelun ollessa ensisijaista, leikillä ja urheilulla on ainoastaan välineellinen merkitys. Ne toimivat työn rasituksista toipumisen ja uuteen tuottavaan työhön valmistautumisen keinoina. Ruumiillisen hyvinvoinnin vaaliminen lepoa ja rentoutumista tuottavan toiminnan avulla ei sinänsä ole arvokasta; arvo määräytyy sen mukaan, miten saavutettu hyvinvointi palvelee hyötynäkökohtia. (GW 3, 134-135.)

Scheler pitää arvorelativismiin leviämisen yhtenä perussyynä myös utilitaristisen etiikan nousua. Hän katsoo, että utilitarismin perusluonteeseen kuuluu joukkoajattelu. Arvoista päätetään enemmistölle koituvan hyödyn perusteella ja enemmistö myös sinetöi päätökset. Utilitarismi ei sisällä ajatusta yksilön mahdollisuuksista esim. toisia yksilöitä ylempään arvotietoon, jota päätöksenteossa olisi kunnioitettava. Ihanteeksi nousee luonnollisesti tässä asetelmassa ihminen, jonka arvoa maailma heijastelee enemmistön näkemyksiä ja joka ei sen takia pyri riitauttamaan niitä omilla vaatimuksillaan korkeammista arvoista. Arvoa itsessään, sen sisältöä, ei aseteta ratkaisevaksi perusteeksi, kun sen asemaa muiden arvojen joukossa määritellään. (GW 3, 139-142.)

Robert Spaeman on perehtynyt Schelerin arvoetiikkaan ja erityisesti hänen arvokäsityksensä eroihin verrattuna käsitykseen, joka on vallalla tämän päivän

keskustelussa. Spaeman toteaa, että hyvästä ja pahasta ei puhuta enää juuri missään, mutta arvoista sen sijaan kaikkialla. Merkitys, jonka Scheler arvon käsitteelle antaa on kuitenkin hyvin erilainen kuin se, mihin ajankohtaisessa arvokeskustelussa on totuttu. Spaeman keskittyy tarkastelussaan ongelmaan, joka on moraalien absoluuttisuuden ja historiallisten eetoksen muotojen relatiivisuuden ja pluraliteetin välillä. Hän toteaa, että nykykeskustelussa näiden asioiden suhde on ristiriitainen ja dialektinen. Etiikkaa koskeva relativismi ja myöhäisporvarillisen individualistisen etiikan absolutisointi esiintyvät rinnakkain, ja nämä vastakkaiset kannat edistävät toinen toisiaan. Tästä seuraa, että ne molemmat korotetaan korkeimmiksi arvoiksi läntisessä keskustelussa. Samanaikaisesti esim. kiinalaisen kulttuurin piirissä läntinen ihmisoikeusoppi kumotaan kulttuurirelativismin argumentilla, joka on myös peräisin Euroopasta ja jolle on tälläkäläisessä keskustelussa vaadittu universaalia pätevyyttä. Spaeman katsoo, että edellisen kaltaiset asetelmat paljastavat arvokeskustelussa vallitsevan syvän ristiriidan arvojen absolutisoinnin ja arvorelativismien välillä. Schelerin ajattelussa absoluuttiset arvot ja arvojärjestys toisaalla ja historiallisten eetoksen muotojen erilaisuus toisaalla ovat riippuvuussuhteessa keskenään ja tukevat toisiaan. Schelerin arvometafysiikka ja kulttuurisosiologia muodostavat Spaemanin mukaan yhdessä koherentin teorian. Schelerin kritiikki kohdistuu arvorelativismiin, jossa arvot nähdään subjektiivisten arvostusten projektioina, ja se perustuu hyvin samankaltaiselle fenomenologialle, kuin mitä Husserl edusti. Schelerin tärkein löytö on tunteiden intentionaalisuus. Arvot eivät Schelerin analyysin mukaan ole sen enempää tunteidemme tuotteita kuin syitäkään, vaan niiden kohteita. (Spaeman 2000, 31- 32.)

Schelerin mukaan arvojen objektiivisuuden kieltäjät perustelevat ihmisten arvostuksissa havaittavaa järjestystä itsesäilytyksen optimoinnilla. Kun arvostukset nähdään ainoastaan tietoisina tai tiedostamattomina asenteina, täytyy näille asenteille löytää arvoista riippumaton syy, joka saa ihmiset arvostamaan tiettyjä asioita ja asettamaan arvoja järjestykseen. Tällaiseksi syyksi on nostettu itsesäilytys, subjektiivisten tarpeiden tyydytys ja historiallisen tilanteen vaatimien sosiaalisten taitojen hyödyllisyys. Hyödyllisyys on arvo, johon muut arvot suhteutetaan. Schelerin käsityksen mukaan juuri tämä on myöhäisporvarillisen ja kapitalistisen ajan tunnusmerkki. Porvarillinen etiikka uskoo päässeensä perille ihmisen varsinaisista yllykkeistä ja pontimista, ja näin ollen löytäneensä moraalisen käyttäytymisen absoluuttisen lähteen, joka aiemmalla moraalifilosofialta on jäänyt huomaamatta, mutta joka kuitenkin on ollut kätkettyinä jokaisen aikakauden eetoksessa. Tähän verrattuna Scheler edustaa Spaemanin mielestä radikaalia kulttuurirelativismia ja pluralismia. (Spaemann 2000, 33-34.)

Schelerin lähtökohtana ei ole ihmisten perimmäinen samanlaisuus suhteessa arvoihin. Hän suhtautuu vakavasti historiassa ilmeneviin eroihin arvojärjestyksissä, joiden perusteella kulloisetkin normijärjestykset on laadittu. Se, minkä ihminen ajasta ja paikasta riippumatta kokee arvoksi, on arvo. Äärettömässä arvomaailmassa voidaan aina löytää uusia, ennen kokemattomia arvoja. Tämä näkyy esim. kuvataiteen kehityksessä. 1900-luvulla taiteilijat avasivat pintoihin, taide-esineisiin, yms. liittyviä uusia näkymiä, joista ei aikaisemmin ollut kokemuksia. Tämä ei kuitenkaan johtanut aiemmin saavutettujen taidearvojen mitätöimiseen, vaan ainoastaan niiden suhteellistumiseen. Menneiden aikakausien sisäistä arvojärjestystä

voidaan kyllä kritisoida uuden valossa, mutta siihen liittyneitä arvoja ei voida kieltää. Kritiikin tulee kohdistua Schelerin mukaan subjektiivisiin intresseihin, jotka johtavat ihmisiä asettamaan arvot vääristyneeseen järjestykseen. Näistä intresseistä Schelerin, kuten Nietzschenkin, mukaan tärkein on kateus (Ressentiment). Kateus on heikon ihmisen tapa kohentaa itsetuntoaan ja asemaansa mitätöimällä historiassa vallinneita ja muiden ihmisryhmien edustamia arvoja. (Spaemann 2000, 34-35) *

Kateuden täyttämä ihminen kieltää arvojen objektiivisen järjestyksen, sillä kateus estää häntä näkemästä oman arvojärjestyksensä mielivaltaisuutta ja nurinkurisuutta. Ratkaisuna tähän tunnetilaan ihminen tuo arvojen subjektiivisuuden, joka takaa sen, että mitään arvoa ei voida nostaa toisen edelle ja eri ihmisten arvojärjestyksiä ei voida verrata tai arvioida. Arvojen subjektiivisuutta puolustava ihminen on aluksi suunnannut huomionsa hyvään ja arvokkaaseen, mutta joutunut kerta toisensa jälkeen pettymään pyrkimyksissään päästä osalliseksi tästä hyvästä ja arvokkaasta. Rakkaus ja pyrkimys ovat muuttuneet vihaksi ja kateudeksi. Tämä muutos saa aikaan halun muuttaa koko hyvän käsite sellaiseksi, että omat faktiset arvot ja niihin liittyvät pyrkimykset voidaan sovittaa siihen. Tämä arvojen relativisointi ratkaisee omien todellisten valintojen ja arvojärjestyksen ristiriidan suhteessa absoluuttiseen hyvään, ja ihmisen ei tarvitse tuntea katumusta tai mitättömyyden tunteita suhteessa hyvään ja sen vaatimuksiin. Relativismi osoittaa siis ihmisen heikkoutta eikä hän tässä näkemyksessään pysty olemaan yksin, toisin kuin arvorealisti, joka on usein valmis asettumaan yksin kaikkia muita vastaan. (GW3, 122-123.)

Schelerin mukaan arvot ja arvojen järjestys paljastuvat ihmiselle intuitiivisessa fenomenologisessa kokemuksessa. Periaatteessa jokaisen ihmisen pitäisi nähdä arvot ja niiden järjestys pääpiirteissään samanlaisena. (GW 10, 347.) Käytännössä kuitenkin ihmisten faktiset arvojärjestykset saattavat poiketa voimakkaastikin objektiivisesta ordo amoriksesta, jonka takia näkemys sen rakenteesta hämärtyy. Näin tapahtuu esimerkiksi silloin kun ihmisen hullaantuminen (Vergaffung) johonkin arvoon menee niin pitkälle, että hän antaa sille lopullisen ja absoluuttisen hyvän aseman niin että tietoisuus ylemmistä arvoista lakkaa. Ihminen voi myös itse tietoisesti asettaa toistuvasti arvot väärään järjestykseen ja rakentaa itselleen tällä tavalla vinoutuneen arvojärjestyksen. Merkinä arvojärjestyksen hämärtymisestä Scheler näkee myös sen, että ihminen kieltää arvojen kokemisen kannalta välttämättömän sisäisen tyhjyytensä eikä anna sen johtaa toivomisen, aavistamisen tai uskomisen tiloihin, joiden kautta uudet arvot voivat tulla esille. (GW 10, 360-361.) Jos ihminen turhautuu tai pettyy toistuvasti suuntautuessaan tiettyä arvoa kohti, hänen rakkautensa voi muuttua kateudeksi, häpeäksi ja lopulta vihaksi, joka voimakkaimmillaan kohdistuu kaikkiin kyseisen arvon kantajiin. (GW3, 66.)

* Scheler toteaa, että ranskankieliselle käsitteelle *ressentiment* ei ole sopivaa saksankielistä käännöstä, joten hän käyttää sitä Nietzschen tapaan kääntämättä. Lähinnä oikea vastine olisi Schelerin mukaan Groll (salaviha, kauna), mutta siihen ei sisälly käsitteen ymmärtämisen kannalta oleellista kateuden merkitystä. (GW3, 36.)

4.3 Arvojen suhde olemassaoloon

Spaemann korostaa Schelerin käsitystä arvoista intentionaalisten aktien kohteina. Arvojen oleminen on olemista mahdollisina intentionaalisten aktien kohteina. Ilman tätä suhdetta mahdolliseen olisi arvoista yhtä mieletöntä puhua kuin väreistä ilman mahdollisuutta nähdä. Tämä ei merkitse, että värit olisivat subjektiivisia aistinelinten tiloja, jotka syntyvät tietynlaisen ärsytyksen kautta. Värit ovat objektiivisia kvaliteetteja, mutta ne ovat olemassa vain suhteessa mahdolliseen nähdäksi tulemiseen määrätyn aistinelimen kautta. Samalla tavoin arvot ovat suhteessa olemassaoloon (daseinsrelativ). Esimerkiksi tietyn myrkyn vahingollisuus tai toisen aineen terveellisyys tulee esille vasta ihmisen nauttiessa niitä, mutta vahingollisuus tai terveellisyys ei riipu missään määrin siitä, mitä aineita nauttiva ihminen niistä ajattelee, se on objektiivinen tosiasia. Schelerin käsitys arvojen suhteesta olemassaoloon on Spaemanin mukaan lähtökohdiltaan yhtenevä Kantin näkemyksen kanssa. Hän erottelee toisistaan sen, miltä joku ilmiö näyttää ihmisen aistien välityksellä, sen ulkonäön (Schein) ja ilmiön (Erscheinung) itsensä. Ulkonäkö on Schelerin mukaan myös objektiivinen asia, mutta sen objektiivisuus on suhteessa yksittäiseen, empiiriseen ihmiseen tai ryhmään, ja se on psykologian tutkimuskohde. Ilmiö itse sen sijaan ei ole psykologian, neurologian tai evoluutiobiologian tutkimuskohde, eikä voi sitä missään tapauksessa olla, sillä näiden tieteenalojen tutkimuskohteet ovat itse ulkonäön piiriin kuuluvia asioita. Se, millaisina ne tutkimuksen kohteina olleessaan esiintyvät, on riippuvaista järjellisen subjektin aisteihin perustuvasta havainnonteosta. Ilmiö itse on eri asia. Schelerin näkemys on Spaemanin käsityksen mukaan Kantiin verrattuna erilainen siinä mielessä, että hän ei liitä ilmiön objektiivisuutta havaitsevaan järjelliseen subjektiin. Ilmiöt ovat olemassa havaitsipa joku subjekti ne tai ei. (Spaemann 2000, 39-41.)

Myös Wolfhart Henckman (1998b, 109) korostaa Schelerin arvofilosofian korrelaatioperiaatetta ja toteaa sen koskevan nimenomaan arvoja ja akteja. Absoluuttista, ajatonta ja muuttumatonta arvojen hierarkiseen järjestykseen asettuvaa joukkoa vastaa ihmisessä oleva aktien lainmukaisuus, joka määrää arvojen järjestykseen asettamisen ja arvostamisen toimintoja. Tämä arvojen ja aktien korrelaatio-suhde erottaa Schelerin ajattelun opeista, joiden mukaan ideoiden ja arvojen maailma on riippumaton henkisistä akteista. Arvojen makrokosmoksen rakennetta vastaa ihmisen mikrokosmoksen aktirakenne. (GW 10, 361.)

Die Einheit des Reiches, von der wir sprachen, liegt also auf einem anderen Plane. Sie besteht objektiv in der Einheit der Gesetzlichkeit seines stufenförmigen Aufbaus nach der doppelten Richtung je höherer und je niedrigerer Lebenswürdigkeiten; sie besteht in seinem – den Wesenswerten nach – streng gesetzlich regierten Stufenbau, der sich in jeder Phase dieses unendlichen Prozesses konstant erhält. Und sie besteht auf Seiten der menschlichen Persönlichkeit in der den Liebesakten und –potenzen einwohnenden Gesetzlichkeit des einsichtigen Vorsetzens und Nachsetzens der Werte und Würdigkeiten, durch die hindurch sich der Liebesakt auf die Dinge richtet, an denen diese Werte und Würdigkeiten unserem Gemüte in die Erscheinung treten. (GW 10, 361.)³³

Spaemanin mukaan yksi Schelerin arvoajattelun ominaispiirre on ulottaa olemassaoloon suhteessa olevat kohteet järjellisen piirin ulkopuolelle. On olemassa kohteita, jotka ovat suhteessa tiettyjen yksilöiden olemassaoloon ja joita voidaan kutsua fiktioiksi vasta silloin, kun yksilö ei pidä niitä olemassa olevina. Olemassaolosuhteet voivat liittyä elämään, kuten terveyden, voiman tai hyödyllisyyden arvojen kohdalla. Persooniin ovat puolestaan suhteessa korkeimmat, mm. hyvän ja pyhän arvot. Havaitsevaan olioon suhteessa on esineiden ulkoinen olemus, josta Scheler käyttää nimitystä ruumiinkuva (Körperbild). Ruumiinkuva ei ole sama kuin fenomenologisesti havaittu ykseys (Wahrnehmungseinheit), sillä se tuo ilmiöstä esille vain joidenkin yksityiskohtien summan. Tällaisen olemassaolosuhteen piiriin Scheler lukee kuuluvaksi koko nykyluonnontieteen kohdemaailman. Se on syntynyt ja näyttäytyy ihmiselle hallitsemisen näkökulmasta. Luonnontiede redusoi ilmiöt niiden pragmatistisiin merkityksiin, sen hyödyn näkökulmasta, jonka ne voivat ihmiselle tuottaa. Scheler ei siis näe luonnontiedettä arvovapaana, vaan nimenomaan hyötyarvoihin sidottuna. Tämän takia ei voi olla olemassa elämää koskevaa luonnontieteellistä selitystä, sillä tällaisessa selittämisessä käytettävät mallit johdetaan ihmisen ruumiinkuvina esittämästä elämästä ja tämän elämän hallintaan liittyvästä tahdosta. Samalla tavoin on mahdotonta selittää ruumiinkuvien olevan tulosta ulkomaailman ilmiöiden organismeihin tai aivoihin kohdistamasta vaikutuksesta, sillä organismit ja aivot ovat itse juuri näitä ihmisen tieteen harjoittamisen kautta synnytettyjä ruumiinkuvia. (Spaemann 2000, 41- 42.)

Spaemann muistuttaa, että arvojen ja olemassaolon kiinteä suhde ei Schelerin filosofiassa tarkoita sitä, että arvojen oleminen saavuttaisi merkityksensä vasta sen kautta, että niillä on merkitystä elävälle oliolle. Pikemminkin asia on päinvastoin: arvot antavat elämälle yleensä merkityksen ja määrittelevät elävän olion merkitysstruktuurin. Arvot eivät siis ole riippuvaisia arvostavasta subjektista eivätkä ne ole hänen valintansa kohteita, vaan ne tulevat annettuina tunteen kautta. Sen takia arvo”valintojen” pohjana on aina jo valitsijassa todellistuneita arvoja, jotka johtavat valintaa. Schelerin filosofian näkökulmasta esimerkiksi ”maailmaneeetosprojekti” vaikuttaa absurdilta, sillä siinä eetos esitellään projektin kohteena sen sijaan että eetos ymmärrettäisiin perustana, jolta erilaiset projektit saavat sisältönsä ja tavoitteensa. Arvot eivät ole arvostavien aktien tuotteita, vaan arvot tekevät arvostavien aktien toiminnan mahdolliseksi ja määrittelevät ne. (Spaemann 2000, 43-44.) Good muistuttaa myös arvojen erillisyydestä sekä kantajiinsa että erilaisiin päämääriin nähden. Arvot tekevät asioista hyviä asioita ja päämääristä hyviä päämääriä. ”... Werte weder mit Gütern noch mit Zwecken gleichzusetzen sind, daß sie vielmehr dasjenige sind, was Güter zu Gütern und Zwecke zu guten Zwecken macht (Good 1998, 87).³⁴

4.4 Eetos arvojen välittäjänä

Eetoksen käsitteen perusmerkitys Schelerin filosofiassa on arvojen kokemisen alue. ”Ethos heißt bei Scheler, ... , das System der faktischen Wertschätzungen, des faktischen Wertvorziehens und –nachsetzens in einem historischen Zeitalter und in anderen sozialgeschichtlichen Einheiten“ (Brujic 1998, 101).³⁵ Eetos ei siis viittaa

varsinaisesti arvoihin, vaan pikemminkin siihen, millä tavoin historiallinen, arvoja tunteen kautta kokeva yksilö tai yhteisö ja arvojen yliajallinen kosmos kohtaavat. Eetos rajaa arvojen omaksumisen ja järjestykseen asettamisen mahdollisuudet. Sen ydin on rakkauden ja vihan järjestys. Rakkaus on spontaani mielen liike, joka ei omaksu arvoja, vaan on suuntautunut niitä kohti. Tämä merkitsee, että rakkaudessa itsessään on luovuutta, joka nostaa arvoja esille.

Scheler käyttää Hans Rainer Seppin mukaan eetoksen käsitettä kahdessa merkityksessä. Se voi viitata arvojen omaksumisen ontologiseen liikkumatilaan tai siihen tilaan, johon arvojen omaksuminen on käytännön elämässä johtanut. Sepp katsoo, että eetoksella on erilaisia tehtäviä. Se välittää arvot moraliteetin ja norminasettamisen alueelle. Se toimii siltana arvojen universaalisuuden ja suhteellisuuden välillä ja vaikuttaa sen, että vastakohta-asettelu absolutismin ja relativismin välillä muuttuu absurdiksi. Eetos välittää myös puhtaita olemuksia (Soseinsbestimmtheiten) faktiselle kokemukselle ja tietämiselle, sillä omaksutut arvot määrittelevät ilmiöjoukon, joka on faktisen kokemuksen kohteena mahdollinen. Tässä mielessä eetos käynnistää kaiken sellaisen tapahtumisen, josta Scheler käyttää nimitystä arvojen funktionalisoituminen. Eetos on myös väline, jonka kautta itse eetoksen rakentuminen voi tapahtua, esim. yksilöiden kohdalla esikuvan eetos käynnistää sen omaksujissa eetoksen rakentumisen. Eetos välittää historian sisä- ja ulkopuolisia asioita ja luo mahdollisuuden ymmärtää tässä välittämässä itsessään piilevän historiallisuuden aikakauden ja kulttuuripiirin yhteistyön tuloksena. Tässä ymmärtämisessä eetos itse lopulta avautuu yhtenäisenä, mutta monella tavalla erilaisia asioita välittävänä todellisuutena. (Sepp 2000, 89-91.) Koska eetoksella on merkitystä nimenomaan käytännöllisen moraalien alueella, aiheeseen palataan tarkemmin luvussa 6, joka käsittelee Schelerin moraalifilosofiaa.

4.5 Abraham Maslow'n teoria perustarpeista

Humanistinen psykologia on yhteisnimitys teoriaryhmälle, jossa ihmisen kokemusmaailmaa ja vastuullisuutta korostetaan. Suuntauksen ensimmäinen merkittävä vaikuttaja oli Abraham Maslow (1908-1970). Maslow katsoi teorian edustavan behaviorismin ja psykoanalyttisen teorian ohella ”kolmatta voimaa” amerikkalaisessa psykologiassa (Gleitman & al. 1998, 741). Maslow'n ajattelu levisi nopeasti myös eri puolille Eurooppaa. Mm. Henckhausen (1980, 67) kuvaa sen vaikutusta sekä asennetasolla että käytännöllisten psykologisten kysymysten ratkaisuihin erittäin voimakkaaksi. Myös Suomessa Maslow tuli tunnetuksi erityisesti 1970-luvulla ja sen jälkeen esimerkiksi kasvatopsykologian ja yleensäkin kasvatustieteen opetuksen kautta mm. opettajankoulutuslaitoksissa. Maslow'n tarvehierarkiateoria on yksi tunnetuimmista psykologisista teorioista, joita kasvatopsykologian oppikirjat edelleen esittelevät.

Schelerin ajattelun näkökulmasta Maslowin teorian tekee mielenkiintoiseksi sekä sisältö että ajatteluperusta, jolta sisältö on tuotettu. Sekä Schelerin arvoteoria että Maslow'n tarvehierarkiateoria edustavat arvo-objektivismia ja ovat perussisällöltään hyvin samankaltaiset, mutta perustat, joilta ne nousevat osoittautuvat filosofisessa tarkastelussa vastakkaisiksi. Kun Maslow edustaa ontologista naturalismia, Scheler

on idealisti, jonka teoriassa hengen käsite on keskeinen. Molempien arvohierarkioissa alimpina ovat ihmisen fyysiseen organismiin liittyvät arvot, niiden yläpuolella erilaiset kulttuuriarvot ja ylimpinä yksilöllisen persoonan esille tulemiseen liittyvät arvot. Pyrin seuraavassa Maslow'n teorian kautta toisaalta selkiyttämään Schelerin arvoajattelua ja toisaalta asettamaan vastakkain naturalistisen ja Schelerin edustaman näkökulman arvoihin.

Gleitman & al. pitää humanististen teorioiden merkittävimpänä erona behaviorismiin ja psykoanalyttisiin teorioihin nähden niiden käsitystä ihmisen motivaatiosta. Maslow painotti keskittymistä mieleltään terveiden yksilöiden tutkimukseen ja siitä saatuihin tuloksiin psykoanalyttisen teorian rakentuessa lähinnä häiriintyneen käyttäytymisen tutkimukselle ja siitä seuraaville yleistyksille. Käsitys tarpeista ja itsensä toteuttamisesta sekä niihin liittyvistä arvoista on Maslowin teorian ydin. Hän katsoo, että terve ihminen pyrkii luontaisesti toteuttamaan itseään, ja tämän tekee mahdolliseksi se, että hän saa tyydytettyä kaikki tarpeensa. Tarpeet muodostavat hierarkian, jossa alimpina ovat fysiologiset olemassaolon ja hengissä säilymisen kannalta välttämättömät tarpeet. Seuraavana tulevat huomisesta huolehtimisen, oman ja perheen hyvinvointiin liittyvät tarpeet. Seuraavaksi ylemmällä tasolla ovat ryhmään kuulumisen ja hyväksytyksi tulemisen sekä toisilta saatavan oman yksilöllisyyden tunnustamisen tarpeet. Nämä hierarkian alimpien tasojen tarpeet toistuvat jatkuvasti ja voimistuvat, mikäli niitä ei tyydytetä ja niiden tyydyttyminen on olennaisesti riippuvaista ulkoisista tekijöistä. Käyttäytymisen suuntautuessa näiden tarpeiden tyydyttämiseen sitä ohjaavat puutemotiivit. Ylimpien tasojen tarpeiden tyydyttymistä puolestaan ohjaavat kehitysmotiivit. Nämä tarpeet voimistuvat kun niitä tyydytetään ja niiden tyydyttäminen on enemmän riippuvaista yksilöstä itsestään. Tällaisia tarpeita ovat mm. tiedon saamisen, oppimisen, ymmärryksen ja esteettiset järjestykseen ja tasapainoon sekä kauneuden kokemuksiin liittyvät tarpeet. Maslowin käsityksen mukaan ylimmät tarpeet viriävät vasta alimpien tultua tyydytettyä. (Saarinen & al. 1994, 79, Kuusinen 1995, 196, Gleitman & al. 1998, 741-742.)

Abraham Maslow'n tarvehierarkiateoria on esitelty teoksessa *Motivation and Personality*, joka ilmestyi vuonna 1954 ja toisena, uudistettuna painoksena vuonna 1970. Teoksensa toisen painoksen esipuheessa Maslow toteaa, että hänen pyrkimyksensä ei ole ollut mitätöidä aikaisempia teorioita tai perustaa kilpailevaa näkemystä, vaan rakentaa klassiselle psykologialle siten, että myös ”korkeammat” tasot ihmisessä otetaan tarkastelun piiriin ja osaksi teoretisointia. ”...I would have said that, in addition to what the psychologies of the time had to say about human nature, man also had a higher nature and that this was instinctoid, i.e., part of his essence” (Maslow 1970, ix). Maslow haluaa tuoda esille ihmisluonnon kokonaisvaltaisuutta vastapainona newtonilaiselle analyttis-atomistidissektoivalle näkemykselle, joka on taustalla behaviorismissa ja freudilaisessa psykoanalyysissä. Hän korostaa kuitenkin edelleen sitoutuvansa kaikkeen siihen tietoon, mitä kokeellinen psykologia ja ihmistä alitajunnan tasolla tutkiva psykoanalyysi pystyvät tarjoamaan. Ainoastaan niiden johtopäätöksensä synnytetty ihmiskuva on Maslowin mielestä virheellinen. Hän kohdistaa kritiikkinsä erityisesti vallitseviin motivaatioteorioihin. Maslowin oma motivaatioteoria on saanut ensimmäisen muotoilunsa vuonna 1942 Freudin, Adlerin, Jungin, D.M. Levyn,

Frommin, Horneyn sekä Goldsteinin teorioiden ollessa taustavaikuttajina. Teorian lähtökohtana ovat perustarpeet (basic needs), jotka perustuvat olennaisille inhimillisille arvoille (intrinsic human values). Nämä arvot ovat itsessään hyviä eivätkä tarvitse itsensä lisäksi muuta perustelua. Arvot muodostavat hierarkian, joka on osa ihmisen olemusta. "This is the hierarchy of values which are to be found in the very essence of human nature itself" (Maslow 1970, xiii).

Voidakseen elää täyttä ihmisen elämää, ihmisen on koettava, että hänen perustarpeensa tulevat tyydytetyiksi. Maslow toteaaakin, että perustarpeita voidaan tarkastella myös ihmisen luonnollisina oikeuksina (natural rights). Voidaan siis ajatella, että jokaisella ihmisellä on synnynnäinen oikeus saada perustarpeensa tyydytettyä. Tarpeet toimivat ihmisen käyttäytymistä motivoivina voimina, mutta yksilöllisellä tavalla. Maslow vertaa tarvehierarkiaa voileipäpöytään, josta jokainen valitsee makunsa ja mieltymystensä mukaan. Ihminen pyrkii tyydyttämään tarpeitaan esim. synnynnäisen optimisminsa tai pessimisminsä mukaisesti. Maslow katsoo, että vallalla on tendenssi motivoitua alimpien tasojen tarpeiden tyydyttämiseen ylempien sijasta. Esimerkiksi puhtaasti materiaan liittyvät tarpeet syrjäyttävät sosiaaliset tarpeet. Tämä on Maslowin mukaan ajassa näkyvä oire ihmislunnon aliarvioimisesta. (Maslow 1970, ix, xii-xiv.)

Maslow nimittää motivaatioteoriaansa holistis-dynaamiseksi. Holistiset vaikutteet ovat peräisin hahmopsykologiasta, ihmisen toiminnan näkeminen luonteeltaan dynaamisena on puolestaan psykoanalyttisten teorioiden perusoletus. Lisäksi Maslow mainitsee Jamesin ja Deweyn funktionalismin yhtenä teorian taustavaikuttajista. Teoria perustuu oletukselle ihmisen toimintaa ohjaavasta ja toiminnan vaikuttimina toimivasta perustarpeiden joukosta, joka on hierarkisesti järjestynyt. Hierarkiassa alimpana on fysiologisten tarpeiden taso (physiological needs). Suoranaisesti kehoon liittyviä tarpeita on niin paljon, että listan laatiminen niistä olisi mahdotonta. Esimerkiksi nälkä, jano ja seksuaaliset tarpeet kuuluvat tähän alimpien tarpeiden joukkoon. Fysiologiset tarpeet poikkeavat kaikista muista tarpeista erillisyytensä vuoksi. Ne voidaan paikallistaa somaattisesti ja niitä voidaan käsitellä irrallaan muista tarpeista. Ne ovat jokseenkin riippumattomia toinen toisistaan ja muista tarpeista, elimistöstä kokonaisuutena, jne.. Ne ja niiden tyydyttämiseen liittyvä käyttäytyminen voivat kuitenkin toimia kanavina muiden tarpeiden tyydyttämiseksi. Esimerkiksi syöminen kautta voidaan tavoitella turvallisuuden tai hyvän olon tunnetta samalla kun sen kautta tyydytetään ravinnon saannin tarvetta. Fysiologiset tarpeet ovat kaikkein voimakkaimpia ja vaativimpia tarpeiden joukossa. Esimerkiksi äärimmäisessä ravinnon, rakkauden ja arvostuksen puutteessa elävän ihmisen käyttäytyminen määräytyy nimenomaan nälän mukaisesti. Ihminen kokonaisuudessaan, täydellä kapasiteetillaan pyrkii tyydyttämään nälkää, joka on sillä hetkellä koko organismin tila. (Maslow 1970, 19, 35-37.)

If all the needs are unsatisfied, and the organism is then dominated by the physiological needs, all other needs may come simply nonexistent or be pushed into the background. It is then fair to characterize the whole organism by saying simply that it is hungry. (Maslow 1970, 37.)

Paitsi että ihminen, jonkin fysiologisen perustarpeen ollessa äärimmäisen voimakas, syrjäyttää tietoisuudestaan ja toimintansa päämäärien joukosta kaikki muut tarpeet, myös hänen tulevaisuutta koskeva filosofiansa muuttuu. Nälkäiselle kaikkien unelmien täyttymys on ruoka ja koko tulevaisuus vaikuttaa turvatulta, jos vain syötävää riittää. Vapaus, rakkaus, yhteyden tunne, kunnioitus, filosofia, jne. vaikuttavat tässä valossa yhdentekeviltä, sillä niillä ei voi täyttää nälkäistä vatsaa. Maslow toteaa, että tämän tyyppiset äärimmäisen puutteen tilat ovat hyvinvointiyhteiskunnissa harvinaisia. Useimmiten länsimaalaisella ihmisellä on esimerkiksi pikemminkin ruokahalu kuin varsinainen nälkä aterialle ryhtyessään. Äärimmäisen puutteen tilassa joka tapauksessa käy ilmi, että yksi tarve pystyy syrjäyttämään kaikki muut. Tarpeen tyydyttymisen tilassa puolestaan ilmenee, että muut, hierarkiassa ylempänä olevat tarpeet tulevat esille. Kun ne tyydytetään, sama tapahtuu ja edelleen ylempien arvojen suhteen. Motivaatioteorian kannalta tarpeen tyydytys on siten yhtä tärkeää kuin tyydyttämätön tarve, sillä sen myötä organismi vapautuu ylempien tarpeiden esille tulemiselle ja niihin liittyvien päämäärien tavoittelemiselle. (Maslow 1970, 37-38.)

Fysiologisten tarpeiden yläpuolelle sijoittuvat turvallisuuteen liittyvät tarpeet (safety needs), jotka siis ilmaantuvat alempien tarpeiden ollessa tyydytettyjä. Turvallisuustarpeisiin kuuluvat mm. vakauden, riippuvuuden, suojan, pelosta vapautumisen, järjestyksen, lain, rajojen, yms. tarpeet. Se mikä pitää paikkansa fysiologisten tarpeiden osalta, pitää paikkansa myös turvallisuustarpeiden kohdalla, joskaan ei yhtä voimakkaasti. Joka tapauksessa myös ne voivat nousta hallitsevaan asemaan ihmisen elämässä niin että ihmisorganismi ikään kuin kutistuu turvallisuusmekanismiksi. Tässäkin tapauksessa tulevaisuutta koskeva ajattelu muuttuu, tällä kertaa turvallisuuskäsitteiden rajaamaksi. Turvallisuustarpeet tulevat parhaiten esille lapsen käyttäytymisessä, sillä lapsi näyttää sekä turvallisuuden tarpeensa että sen menettämiseen liittyvän pelkonsa avoimesti ja rehellisesti, mitä tunneilmaisunsa puolesta peitellympään malliin sosiaalistunut aikuinen ei enää tee. Lapsessa näkyy myös selkeästi tarve häiriintymättömään arkirutiiniin ja päivärhythmiin. Lapsi näyttää tarvitsevan järjestystä ja ennakoitavissa olevat olosuhteet ympärilleen. Tämä koskee myös aikuisia, vaikka ei tulekaan esille niin ilmeisenä. (Maslow 1970, 39-41.)

The average child and, less obviously, the average adult in our society generally prefers a safe, orderly, predictable, lawful, organized world, which he can count on and in which unexpected, unmanageable, chaotic, or other dangerous things do not happen, and in which, in any case, he has powerful parents who shield him from harm.” (Maslow 1970, 41.)

Maslow katsoo, että myös uskonnolliset ja filosofiset tarpeet selittyvät osittain turvallisuustarpeiden kautta. Ihminen haluaa myös aatteiden ja ideoiden osalta pysyvyyttä tunteakseen olonsa turvalliseksi. Mikäli turvallisuustarpeet nousevat organismissa liian keskeiseen asemaan, voi seurauksena olla neuroottinen tila, esim. pakkoneuroosi. Tällöin koko elämä pyritään järjestämään niin ehdottoman ennakoitavaksi, että mitään odottamatonta ja arvaamatonta ei pääse tapahtumaan. Myös henkisesti tasapainoiset ja terveet yksilöt saattavat palautua turvallisuustarpeiden

tasolle koko yhteiskunnan turvallisuuden ollessa vaarassa, esim. erilaisten katastrofien tai sotatilan yhteydessä, lainkuuliaisuuden ja yleisen järjestyksen horjuessa, jne.. (Maslow 1970, 42-43.)

Kahden alimman tarvetason tarpeiden ollessa riittävästi tyydytettyjä, kolmannen tason tarpeet pääsevät nousemaan esille. Johonkin kuulumisen sekä rakkauden antamisen ja saamisen tarpeet (belongingness and love needs) tuntuvat nyt valtaavan koko ihmisen.

Now the person will feel keenly, as never before, the absence of friends, or a sweetheart, or a wife, or children. He will hunger for affectionate relations with people in general, namely, for a place in his group or family, and he will strive with great intensity to achieve this goal. (Maslow 1970, 43.)

Ihminen reagoi tässä tilassa voimakkaasti ystävyyden puutteeseen, hylätyksi tulemiseen ja juurettomuuden tunteisiin. Taustalla ovat Maslow'n mukaan kaukaa ihmisen evoluutiohistoriasta perityt taipumukset laumautua, liittyä joukkoon ja kuulua esim. heimoon. Näiden tarpeiden täyttymistä häiritsevät mm. usein tapahtuvat muuttamiset paikkakunnalta toiselle, kyläyhteisöjen kuoleminen, perheiden hajoaminen, jne. Kontakteja saadakseen ja täyttääkseen johonkin kuulumisen tarpeitaan ihmiset sitten perustavat erilaisia tema- ja toimintaryhmiä, nuoret usein erilaisen kapinoinnin varjolla. (Maslow 1970, 43-45.)

Hierarkian seuraavalla tasolla ovat arvostetuksi tulemisen tarpeet (esteem needs). Ne jakautuvat kahtia, itseluottamuksen ja -tunnon tarpeeseen ja tarpeeseen saada arvostusta muilta ihmisiltä.

"...first, the desire for strength, for achievement, for adequacy, for mastery and competence, for confidence in the face of the world and for independence and freedom. Second, we have what we call the desire for reputation or prestige (defining it as respect or esteem from other people), status, fame and glory, dominance, recognition, attention, importance, dignity, or appreciation." (Maslow 1970, 45.)

Maslow toteaa, että mm. Freud ei omassa teoriassaan huomioinut tätä aluetta ihmisessä. Kuitenkin vasta arvostetuksi tulemisen tarpeiden tyydyttämisen kautta ihminen voi saavuttaa itseluottamuksen ja omanarvontunnon, löytää paikkansa maailmassa ja kokea itsensä hyödylliseksi ja tarpeelliseksi ihmiseksi. Jos taas nämä tarpeet jäävät tyydyttämättä, on seurauksena avuttomuuden, heikkouden ja alemmuuden tunteita. Tervettä itseluottamusta ei kuitenkaan koskaan voida rakentaa esim. ylistävien puheiden kautta sellaisen varaan, mitä ihmisessä ei ole. Itseluottamuksella on oltava perustansa todellisessa kyvykkyydessä, kompetenssissa ja suoriutumisessa. Arvostus on siten ansaittava, jotta se täyttäisi siihen liittyvän tarpeen terveellä tavalla. (Maslow 1970, 45-46.)

Mainittujen fysiologisten, turvallisuus-, rakkaus ja arvostustarpeiden lisäksi Maslow mainitsee myös tietämiseen ja ymmärtämiseen sekä estetiikkaan liittyvät tarpeet. Hän ei varsinaisesti sijoita niitä tarvehierarkiaansa. Gleitman & al. (1998, 742) sijoittaa ne arvostustarpeiden ja itsensä toteuttamisen tarpeiden väliin. Maslow

toteaa kognitiivisten tarpeiden muodostavan oman hierarkiansa, joka on konatiiviseen tarvehierarkiaan nähden synerginen. Kognitiivisiin toimintoihin liittyviä uteliaisuutta, halua tietää, tuntea ja ymmärtää, systematisoida, etsiä yhteyksiä ja merkityksiä, rakentaa arvojärjestyksiä, jne. voidaan pitää samalla tavoin perustarpeina kuin mitä tahansa jo mainituista tarpeista. Tietämisen ja ymmärtämisen tarpeet kuitenkin poikkeavat pysyvyytensä puolesta lähempänä vaistonomaisuutta olevista perustarpeista, joille on ominaista tarpeen häviäminen sen jälkeen kun se on tullut tyydytetyksi. Tämän vuoksi niiden sijoittaminen arvohierarkiaan fysiologisten, turvallisuus-, rakkaus- ja arvostustarpeiden yläpuolelle on perusteltua. Kognitiivisten tarpeiden sijoittamista itsensä toteuttamisen tarpeiden alapuolelle taas puoltaa se, että kuvatessaan itseään toteuttavaa ihmistä Maslow (1970, 150) mainitsee yhtenä itsensä toteuttamisen edellytyksistä tietämiseen ja ymmärtämiseen liittyvien tarpeiden täyttymisen. Tietämisen ja ymmärtämisen tarpeet eivät tyydyty koskaan kokonaan. Yksityiskohdista halutaan edetä teorioihin, tieto halutaan analysoida osiinsa tai organisoida kokonaisuuksiksi, jne.. (Maslow 1970, 50.)

Even after we know, we are impelled to know more and more minutely and microscopically on the one hand and on the other, more and more extensively in the direction of a world philosophy, theology, etc. The facts that we acquire, if they are isolated and atomistic, inevitably get theorized about, and either analyzed or organized or both. (Maslow 1970, 50.)

Esteettisten tarpeiden osalta Maslow toteaa, että historian todistus luolaihmisistä alkaen estää meitä sivuuttamasta tätä aluetta ihmisen perustarpeista puhuttaessa. Joskaan esteettisistä tarpeista ei voida varmuudella sanoa, että ne olisivat kaikille ihmisille yhteisiä, on kuitenkin todettava, että lähes kaikille terveille lapsille kaikissa kulttuureissa on ominaista kaivata kauneutta, ja tämän kaipuun voivat tyydyttää vain kauneuteen liittyvät kokemukset. Tällaisia ovat myös järjestyksen, symmetrian, täydellisuuden, systeemien ja rakenteiden näkemiseen ja luomiseen liittyvät tarpeet, joista on vaikea sanoa ovatko ne kognitiivisia, konatiivisia vai esteettisiä tarpeita. Joka tapauksessa ne ovat oleellinen osa ihmisessä olevaa tarvejoukkoa. (Maslow 1970, 51.)

Vaikka sekä fysiologiset, turvallisuuteen, rakkauden saamiseen ja antamiseen sekä arvostukseen liittyvät tarpeet tulevat täytetyiksi, voi ihminen kuitenkin tuntea olonsa levottomaksi, eikä hän tunne olevansa täysin tyydytetty. Maslow'n mukaan tämä on merkki pyrkimyksestä siirtyä tarvehierarkian seuraavalle tasolle, jossa ovat itsensä toteuttamisen tarpeet. Päästäkseen sopusointuun itsensä kanssa, ihminen etsii tehtäviä ja toimia, jotka olisivat sopivia juuri hänelle. Runon kirjoittamiseen pystyvä alkaa runoilla, taiteellisia taipumuksia omaava maalata tauluja, musikaalinen alkaa musisoida, jne. "What a man *can* be, he *must* be" (Maslow 1970, 46). Yksilö pyrkii nyt aktualisoimaan potentiaalinsa, saavuttamaan itsessään sen mikä hänen on ylipäänsä mahdollista saavuttaa. Se millaisen muodon itsensä toteuttaminen saa eri ihmisten kohdalla vaihtelee yksilöstä toiseen. Jonkin kohdalla se voi merkitä ihanneäitiyden toteuttamista, toinen voi suuntautua urheiluharrastuksiin, kolmas taiteisiin, jne.. Tällä tarvehierarkian tasolla ihmisten väliset erot ovat suurimmillaan.

Tavallisesti myös näiden tarpeiden selkeä esiintyminen perustuu alempien tasojen tarpeiden riittävälle täyttymiselle. (Maslow 1970, 46-47.)

Paneutuakseen tarkemmin itsensä toteuttamisen problematiikkaan Maslow järjesti tutkimuksen, jonka koeasetelma, otos, reliabiliteetti, validiteetti, jne. eivät hänen omien sanojensa mukaan täytä normaaleja tieteelliselle tutkimukselle asetettuja vaatimuksia, mutta joka tulostensa puolesta on osoittautunut mielenkiintoiseksi. Hän kokosi ryhmän koehenkilöitä, joista osa oli historian hahmoja, osa Maslow'n omia tuttavuuksia, osa opiskelijoita. Opiskelijoiden osalta tulokset jäivät niin vähäisiksi, että Maslow katsoi voivansa tehdä tästä osasta tutkimusta ainoastaan sen johtopäätöksen, että itsensä toteuttaminen sellaisessa muodossa kuin se esiintyy varttuneemmissa ikäluokissa ei näytä olevan kovin usein mahdollista nuorilla. Opiskelijoista valittiin kuitenkin otos, joka alkutestauksen perusteella vaikutti suhteellisen hyvinvoivalta. Kriteerinä lopulliseen otokseen valituksi tulemiselle olivat alkutestauksessa toisaalta neuroosien, psykopaattisen persoonallisuuden, psykoosin tai vahvojen, näihin asioihin sidoksissa olevien tendenssien puuttuminen ja toisaalta positiivinen evidenssi itsensä toteuttamisen (IT) tason saavuttamisesta ainakin jossakin määrin. (Maslow 1970, 149-150.) Maslow'n löyhä määritelmä tälle IT-kriteerille on seuraava:

Such people seem to be fulfilling themselves and to be doing the best that they are capable of doing, reminding us of Nietzsche's exhortation, 'become what thou art!'. They are people who have developed or are developing to the full stature of which they are capable. These potentialities may be either idiosyncratic or species-wide. (Maslow 1970, 150.)

Lisäksi Maslow liittää IT-kriteeriin alempien tarvetasojen aiemman tai tämänhetkisen täyttymisen. Koehenkilöiksi valitut tunsivat siis olonsa turvalliseksi ja pelottomaksi, tunsivat itsensä hyväksytyiksi, rakastetuiksi ja kykeneviksi rakastamaan. He olivat myös saavuttaneet tasapainon filosofisissa, uskonnollisissa ja arvonnäkökohtiin liittyvissä pohdinnoissaan. Koehenkilöistä saatiin monivaiheisen analyysin jälkeen seulotuksi pieni joukko yksilöitä, joiden kohdalla IT-kriteerin katsottiin täyttyvän. Historiallisista henkilöistä tähän ryhmään sijoitettiin mm. Abraham Lincoln, Albert Einstein, Eleanor Roosevelt, William James ja Baruch Spinoza. Yleisiin vaikutelmiin perustuvan holistiseksi kutsumansa analyysin tuloksena Maslow nimeää 15 piirrettä, jotka kuvaavat itseään toteuttavaa ihmistä. Tällaisia ovat mm. hänen hyväksyvä asenteensa omaa itseä, ihmisluontoa, sosiaalista elämää ja fyysistä todellisuutta kohtaan. Näihin hyväksymisarvoihin perustuvat suurelta osin IT-ihmisen arvoarvostelmat päivittäisessä elämässä. Hyväksyntä on ikään kuin perusvirtana hänen asennoitumisessaan ja valinnoissaan. Maslow'n mukaan tämä arvojärjestelmän perusta on yhteinen kaikille IT-ihmisille heidän sisäisen dynamiikkansa johdosta. Täysin kehittynyt ihmisluonto, jota IT-yksilö edustaa, saattaa siis ainakin tässä suhteessa olla universaali. Myös muut IT-ihmisen määritteet ovat johdettavissa hyväksyvään perusasenteeseen: suhteet todellisuuteen ovat vaivattomia, yhteenkuuluvuudentunne leimaa suhdetta yhteisöön, elämänasenne on tyytyväinen, IT-ihmisellä on kyky erotella päämäärät ja keinot toisistaan, jne. Näistä ominaisuuksista seuraa, että itseään toteuttavan ihmisen elämässä konfliktit

ja ristiriidat, ambivalenssi, epävarmuus valintojen edessä, jne. vähenevät tai häviävät kokonaan. Myös erilaisuuden sieto on korkealla tasolla. Maslow vetää tästä sen johtopäätöksen, että suuri osa ns. ”moraalista” onkin paheksuvan ja tyytymättömän elämänasenteen rinnakkaisilmiöitä. Useat pukeutumiseen tai ruoka- ja juomatapoihin liittyvät rajoitukset ja moraalisäännöt osoittautuvat tästä näkökulmasta itsensä toteuttamisessa turhautuneiden keskivertoihmisten keksinnöiksi. ”What passes for morals, ethics, and values may be simple by-products of the pervasive psychopathology of the average” (Maslow 1970, 177).

Maslow’n käsityksen mukaan ihmisen arvomaailmat ovat erilaiset nimenomaan riippuen heidän psyykkisestä terveydestään. Psyykkinen terveys on puolestaan riippuvainen tasosta, jolle ihminen on yltänyt tarpeentyydytyksessä. Alimmilla tasoilla olevan ihmisen arvorakenne on välttämättä painottunut turvallisuustarpeisiin. Ihminen, jolla nämä tarpeet on tyydytetty, voi suunnata huomionsa ylempiin tarpeisiin ja niiden tyydytykseen liittyviin arvoihin. Ylimmältä osaltaan IT-ihmisen arvorakenne on täysin ainutlaatuinen ja ilmaisee hänen idiosynkraattista luonnettaan. Näin täytyy luonnollisesti ollakin, sillä itsensä toteuttaminen on nimenomaan itsen toteuttamista ja kahta samanlaista itseä ei ole. On olemassa esim. vain yksi Renoir, Brahms tai Spinoza. (Maslow 1970, 150-153, 176-178.)

Merkillepantava, kaikkia IT-ihmisten ryhmään kuuluvia yksilöitä kuvaava piirre on useiden tärkeinä pidettyjen dikotomioiden ja polariteettien katoaminen. Esimerkiksi vuosituhansia vanhat vastakkainasettelut pään ja sydämen, järjen ja vaimon tai ajattelun ja toiminnan välillä muuttuvat IT-ihmisillä pikemminkin synergisiksi tekijöiksi, jotka ohjaavat samaan suuntaan. Itsekkyiden ja epäitsekkyiden erottelu käy tarpeettomaksi, sillä lähemmässä tarkastelussa jokainen teko osoittautuu aina sekä itsekkääksi että epäitsekkääksi. IT-ihmiset osoittautuivat tutkimuksen mukaan samalla sekä erittäin hengellisiksi että erittäin pakanallisiksi. Moni yhdisti jopa seksuaalisuuden ja uskonnollisuuden siten, että katsoi seksuaalisuuden olevan tie hengellisyyteen. Korkeinta moraalia edustavat saattoivat osoittautua kaikkein himokkaimmiksi ja eläimellisimmiksi, kypsimmät joukosta vaikuttivat lapsellisilta, sosiaalisesti orientoituneet olivat kaikkein individualistisimpia, jne. Maslow ilmaisee asian psykoanalyysin kielellä todeten, että IT-ihmisillä id, ego ja superego toimivat sopusoinnussa ja synergisesti eikä niiden välillä ole intressiristiriitoja, kuten neuroottisten yksilöiden kohdalla. Edes hyvän ja pahan välillä ei tarvitse tehdä valintaa ainakaan ihmissuhteissa, sillä jokainen on molempia yhtä aikaa. ”Is it necessary to choose between the good woman and the bad, as if they were mutually exclusive, when we have found that the really healthy woman is both at the same time” (Maslow 1970, 179). (Maslow 1970, 178-179.)

Lisäksi Maslow katsoo, että minän aktualisoiminen johtaa ns. huippukokemuksiin (peak experiences). Maslow kertoo aloittaneensa huippukokemuksiin liittyvän tutkimuksensa kuunnellessaan joidenkin tutkimushenkilöidensä orgasmeihin liittyviä kuvauksia. Hän totesi niiden muistuttavan mystisiksi kutsuttujen kokemusten kuvauksia. Kertomuksissa toistuivat samat piirteet: rajattomuuden tunne, samanaikainen voiman ja voimattomuuden tunne, ekstaattinen ihmettely, ajan ja paikan tajun himmeneminen, ja lopulta vakuuttuneisuus siitä, että jotain tavattoman arvokasta ja merkityksellistä tapahtuu. Maslow painottaa oman huippukokemus-käsitteensä erityislaatua. Se on ehdottomasti erotettava kai-

kesta teologisista tai yliluonnollisista vastineistaan. Huippukokemus on täysin luonnollinen, tieteellisen tutkimuksen ulottuvissa oleva asia. Se voi vaihdella intensiteetiltään voimakkaasta heikkoon. Heikkoja huippukokemuksia esiintyy luultavasti useimpien ihmisten elämässä, onnekkaimmilla jopa päivittäin. Ne voivat syntyä missä tahansa tilanteessa silloin, kun tilaan liittyy itsensä unohtaminen, voimakas keskittyminen, intensiivinen aistielämys, tms., esimerkiksi taide-elämyksen yhteydessä. Maslow jakaa IT-ihmiset kahteen ryhmään sen perusteella esiintyykö heidän elämässään huippukokemuksia. Ne, joilla niitä ei esiinny (non-peakers) vaikuttavat käytännöllisiltä, tehokkailta ihmisiltä, jotka elävät intensiivisesti reaalityodellisuudessa, ja jotka menestyvät siinä hyvin. He valikoituvat maailmanparantajiksi, poliitikoiksi, virkamiehiksi, uudistajiksi ja ristiretkeläisiksi. Sen sijaan huippukokemuksiin taipuvaiset yksilöt (peakers) viihtyvät runouden, estetiikan, symbolien ja tuonpuoleisuuden ei-institutionaalisessa maailmassa. Heille on ominaista kirjoittaa runoja, säveltää, filosofoida ja harjoittaa uskontoa. (Maslow 1970, 164-165.)

4.6 Schelerin ja Maslow'n teorioiden vertailua

Scheler kommentoi aikansa moraaliteoreettista keskustelua toteamalla, että moraaliset arvot on alettu nähdä ainoastaan yksilön tietoisuuden ilmentyminä ilman mitään tästä tietoisuudesta riippumatonta asemaa. Hyvää on se mitä yksilö haluaa ja huonoa se mitä hän vieroksuu. Ilman inhimillistä tuntevaa ja tahtovaa tietoisuutta todellisuus olisi arvovapaata. Scheler katsoo tällä näkemyksellä olevan kaksi mahdollista seurausta. Ensiksi voidaan ajautua täydelliseen anarkiaan moraaliarvostelmien alueella, jolloin mitään sellaista ei voida esittää, jolla olisi ajasta ja paikasta riippumaton asema. Toinen mahdollinen suunta on olettaa yhteinen, ihmislajille ominainen tietoisuus, josta moraaliset velvollisuudet johdetaan. Tässä tapauksessa arvojen objektiivisuuden korvaa sen tunnustaminen, että tahtomisella ja toimimisella on yhteiset, tunnistettavissa olevat ”hyvän” kriteerit. (GW 3, 122) Maslow on hyvin lähellä Schelerin esittämistä vaihtoehdoista viimeainittua. Hän vastustaa naturalistisen ihmiskäsityksen perustalta relativismia etiikassa ja perustelee universaaleja arvoja kaikille ihmislajeihin kuuluville yhteisellä tarverakenteella.

The current fashion is to treat attitudes, tastes, interests, and indeed values of any kind as if they had no determinant other than local cultural associative learning, i.e., as if they were determined wholly by arbitrary environmental forces. But we have seen that it is necessary to invoke also intrinsic requiredness, and the effects of gratification of organismic needs. (Maslow 1970, 69.)

Arvot määrittyvät Maslow'n mukaan toisaalta ympäröivän kulttuurin vaikutuksesta ja toisaalta sen perusteella mitä ihmisessä on. ”The organism itself dictates hierarchies of values, which the scientific observer reports rather than creates” (Maslow 1970, 97). Arvot ovat sidoksissa ihmisorganismiin, joka tarpeidensa hierarkisen rakenteen puolesta edustaa pysyvyyttä. Arvot ja niiden keskinäinen

järjestys voivat vaihdella vain sikäli kuin vaihtelulla saavutetaan aiempaa parempi tarpeentyydytys. Naturalistiseen ihmiskäsitykseen pitäytyminen toisaalta ja universalistiseen arvo-oppiin toisaalta johtaa Maslow'n päättelämään, että tarpeet ovat ihmisen biologiassa lähinnä vaistoihin rinnastettavia (instinctoid) ilmiöitä. Hän torjuu ehdollistamisteoreetikkojen kulttuuriin ja oppimiseen perustuvan arvojen ja tarpeiden omaksumisen mallin ja tukeutuu freudilaiseen vietti- ja vaistoelämää korostavaan selitykseen. Maslow katsoo, että viettiteorian vastustajien yksi motiivi on luoda teoria, joka ei sido ihmisen oppimismahdollisuuksia ja kulttuurin kehitystä mihinkään ihmisessä synnynnäisesti olevaan, hänen mahdollisuuksiaan rajoittavaan tekijään. (Maslow 1970, 79-82.)

Scheler myöntää synnynäisten viettien olemassa olon, mutta kieltää synnynnäiset tarpeet (GW 2, 352). Hänen mukaansa tarpeet syntyvät ihmisen joutuessa tekemisiin sellaisten tarvikkeiden ja asioiden kanssa, jotka herättävät hänessä voimakkaita positiivisia tuntemuksia. Tarpeita voidaan myös luoda. Missään tapauksessa Scheler ei hyväksy arvojen johtamista tarpeista. Tarpeen tyydyttäminen ei johda arvotyhjiön täyttymiseen.

Es steht also nicht so, wie die Bedürfnistheorie des Wertes und der Wertschätzung (wie sie z.B. auch verschiedene nationalökonomische Schriftsteller aufstellten) meint, daß wertvoll nur dasjenige (=x) sei, was ein ‚Bedürfnis‘ befriedigt. Wertvoll sein von etwas heißt nicht, daß ein bloßer Mangel (d.h. das objektive Korrelat des Ermangelns) beseitigt, daß eine Wertleere sozusagen ausgefüllt, daß ein Loch zugestopft werden könne. (GW 2, 352.)³⁶

Schelerin filosofiassa pysyvyyttä edustaa arvojen hierarkisesti järjestynyt maailma toisaalla ja ihmisen aktijärjestelmä toisaalla. Ihminen ei voi vaikuttaa arvojen sisältöihin tai niiden keskinäiseen järjestykseen, mutta aktiensa suuntautumisen kautta hän voi päästä kosketuksiin niiden kanssa. Ratkaisevia tekijöitä arvojen omaksumisessa ovat ympäristö ja eetos, kohtalo sekä yksilön oma, aiempien arvokokemusten kautta muotoutunut ordo amoris ja kutsumus. Maslow'n ajattelussa tietyn arvomaailman omaksuminen riippuu ennen kaikkea tarpeentyydytyksen tasosta. Ylempien, esim. tietoon tai totuuteen tai kauneuteen liittyvien arvojen omaksuminen on mahdollista vasta kun niihin liittyvät tarpeet pääsevät tulemaan esille alempien tarpeiden ollessa tyydytettyjä. Motivaatio edetä tarpeentyydytyksessä ja siten arvojen saavuttamisessa ylemmille tasolle syntyy nimenomaan alempien tasojen tarpeentyydytyksen seurauksena. Maslow ei tuo ratkaisua ongelmaan, joka näyttää käytännössä olevan ilmeinen: usein fysiologisten ja turvallisuustarpeiden tyydyttyminen johtaa ainoastaan pyrkimykseen samojen tarpeiden määrällisesti suurempaan tyydytykseen ilman että ylempiä tarpeita ilmenisi.

Scheler näkee motivaation lähteen arvoissa itsessään. Motivaation suunta puolestaan määräytyy yksilöllisesti. Ihmisessä syntyy pyrkimys saavuttaa tietty arvo, jos arvo ensinnäkin on tarjolla hänen ympäristössään ja toiseksi, jos hänen henkilökohtainen arvorakenteensa ohjaa huomion kiinnittymään kyseiseen arvoon. Kasvatus ei siten motivaation synnyttämiseen pyrkivänä toimintana voi jäädä pelkäämistään siitä huolehtimiseksi, että kasvatettavan tarpeet tyydytetään. On myös huolehdittava siitä, että kasvuympäristö herättää arvojen kautta kiinnostuksen uusiin

arvoihin. Scheler korostaa lisäksi sitä, että kasvatustoiminnalla ei voida radikaalisti puuttua yksilölliseen arvorakenteeseen.

Maslow myöntää, että poikkeamat tarpeiden preferensseissä ovat mahdollisia. Joillakin yksilöillä esim. luovuuden tarpeet syrjäyttävät kaikki muut tarpeet. Tällaiset ja muut poikkeamat ovat kuitenkin hänen mukaansa useimmiten selitettävissä hierarkiaan itseensä liittyvän lainalaisuuden kautta. Esimerkiksi henkilö, joka näyttää tarvitsevan enemmän arvostusta kuin rakkautta, haluaa pohjimmiltaan kuitenkin rakkautta ja pyrkii saavuttamaan sitä arvostuksen kautta. Jonkin tarpeen oltua kauan tyydyttymättä, sen voimakkuutta ja merkitystä voidaan vähätellä. Kokemus tyydytyksestä palauttaa kuitenkin järjestyksen hierarkian mukaiseksi. Maslow tarkastelee myös marttyyriuden ja tietyn idean puolesta kaikkensa antavien yksilöiden motiiveja. Hän toteaa, että tällaiset tapaukset ovat selitettävissä hypoteesilla, jota voidaan nimittää ”varhaisen tyydytyksen tuottamaksi korkeaksi frustraationsietokyvyksi”. Ihmiset, joilla on varhaisina elinvuosinaan ollut mahdollisuus elää elämää, jossa heidän tarpeensa on tyydytetty, kykenevät aikuisiällä käsittämättömiin uhrauksiin vahvan ja terveeksi kehittyneen luonteensa vuoksi. Maslow tosin myöntää, että osa frustraationsietokyvystä on selitettävissä myös totumuksen kautta, eli päinvastaisen hypoteesin avulla. (Maslow 1970, 51-53.) Ihmisessä havaittavat neuroottiset piirteet ja myös luonnontyyppi voidaan palauttaa tarvehierarkiaan ja historiaan, joka ihmisellä on takanaan tarpeentyydytyksessä. (Maslow 1970, 69.) Tuomalla esille sisäsyntyisten tarpeiden merkitystä Maslow pyrkii kritisoimaan psykologian piirissä käsityksiä, jotka korostavat ihmisen kognitiivisiin kykyihin perustuvaa joustavuutta ja lähes rajatonta mukautumiskykyä. Ihmisorganismi on hänen mukaansa varsin itseohjautuva ja siihen sisältyy synnynäisiä itsensä kehittämisen ja omien potentiaaliensa aktivoimisen tarpeita. (Maslow 1970, 77-78.)

Schelerin teoriassa kaikille ihmisille yhteinen aktirakenne tekee mahdolliseksi omaksua arvoja kaikilta arvotasoilta, mutta se ei sisällä lainmukaisuutta siinä mielessä, että minkään arvotason saavuttaminen olisi edellytyksenä jonkin toisen arvotason arvojen omaksumiselle. Tästä johtuen arvomaailmojen erot voivat vaihdella erittäin voimakkaasti yksilöstä toiseen. Esimerkiksi valmius marttyyriuteen ei selity sen enempää aiemman onnistuneen kuin epäonnistuneenkaan tarpeentyydytyksen kautta, vaan yhtäältä yksilön arvostavien aktien suuntautumisesta ja toisaalta niistä arvoisällöistä, joita yksilö pitää niin merkittävänä, että hänessä syntyy valmius uhrata muita, esim. vitaaliarvoja, niiden saavuttamisen vuoksi. On myös Schelerin (GW 2, 126) mukaan niin, että joillakin persoonatyypeillä on erityinen tehtävä tuoda esille tiettyjen arvotasojen arvoja. Viihdetaiteilija (Künstler des Genußes) nostaa esille ennen kokemattomia mielihyväarvoja, sankari vitaaliarvoja, nero tieteen ja taiteen arvoja ja pyhimys ylimpiä henkisiä arvoja. Yksilön elämä voi tästä näkökulmasta olla tervettä ja hän voi olla itseään mitä täydellisimmin toteuttava ihminen, vaikka arvojen alue, jota hän pääasiallisesti edustaa olisi hyvinkin kapea.

Schelerin teorian näkökulmasta ihmisten jakaminen jonkinlaisiin luokkiin tai persoonallisuustyypeihin arvosuuntautumisen perusteella vaikuttaisi mielivaltaiselta. Olisi myös mahdotonta määritellä itseään toteuttavan ihmisen arvoja, sillä ne ovat jokaisella itseään toteuttavalla yksilöllä erilaiset, ja itsensä toteuttamisen tapa sen takia aina ainutlaatuinen. Edes fyysinen tai kehitysvammaisuus ei ole este

itsensä toteuttamiselle, jos pysytään scheleriläisen ajattelun viitekehyksessä. Ihminen ”tulee siksi mitä hän on” pyrkiessään saavuttamaan ja toteuttamaan elämässään niitä arvoja, joihin hänen rakkautensa suuntautuu. Esimerkiksi Downin oireyhtymästä kärsivä lapsi ei voi koskaan elämässään, useimpiin kanssaihmiisiinsä verrattuna, saavuttaa kovin korkeita tiedollisia tai loogiseen ajatteluun liittyviä arvoja, ja kuitenkin hänessä voi elää rakkaus uutta tietoa kohtaan. Kun tämän rakkauden kohteeksi tarjotaan sellaista tietoa, jonka saavuttamisen suhteen hänen ei tarvitse jatkuvasti turhautua, hänellä on aivan samalla tavoin mahdollisuus kasvaa ja toteuttaa tiedonjanoista itseään, kuin ns. ”normaalilla” lähimmäisellään. Samoin esim. esteettiset arvot sekä pyhä ja siihen liittyvät syvät arvokokemukset voivat olla yhtä lailla erittäin älykkäiden kuin älylliseltä suoriutumiskyvyltään heikkojen saavutettavissa. Maslow (1970, 84) puolestaan katsoo, että tietämisen ja ymmärtämisen tarpeet, joiden täyttyminen on edellytyksenä itsensä toteuttamisen tarpeiden esiin tulemiselle, ovat mahdollisia vain riittävän älykkäille yksilöille. Samoin ns. huippukokemukset vaatisivat tiettyä älyllistä tasoa voidakseen tulla yksilön kokemuksen ulottuville.

4.7 Arvot ja koulukasvatus

Robert Spaemanin analyysi ajan arvokeskustelusta vaikuttaa paikkansa pitävältä myös koulun näkökulmasta. Arvot ovat paljon esillä ja niiden merkitystä korostetaan, mutta niiden tuomista esille nimettyinä, tietyn sisällön omaavina ja varsinkin universaalisti pätevinä, kavahdetaan. Sekä vuoden 1998 perusopetuslaki (Pol) ja –asetus (Poa) että Opetushallituksen antama Peruskoulun opetussuunnitelman perusteet (Pop) vuodelta 1994 ovat sekä tekstin määrän että sisältämänsä käytännöllisen ohjauksen suhteen suppeita. Kaikkia sitovia arvoja tai normeja ei esim. Pop:ssa esitetä. Kunkin koulun normeissa ja käytännöissä näkyvä arvoperusta edellyttää rakennettavan eri sidosryhmien välisessä arvokeskustelussa. Lähtökohdaksi pohtimiselle tarjotaan antiikin perusarvoja, totuutta, hyvyttä ja kauneutta sekä ihmisarvoa ja elämän kunnioittamista. Lisäksi viitataan erilaisiin kansainvälisiin julistuksiin, joiden avulla pyritään vaalimaan ihmisoikeuksia ja maapallon elinkelpoisuutta. Näistä mainitaan erityisesti YK:n ihmisoikeuksien yleismaailmallinen julistus. Pop:n näkemystä voi kootusti pitää kulturalistisena tai arvorelativistisena. Pysyvinä arvokeskustelun elementteinä ei pidetä ajasta ja paikasta riippumattomia arvoja, vaan sellaisina mainitaan ainoastaan ihmisen kasvuun ja kehitykseen liittyvät *kysymykset*. (Pop 1994, 9, 12-13.)

Koululainsäädännön lähtökohtana ovat oppilaan oikeudet. Näihin luetaan mm. oikeus tukiopetukseen (Pol 11§), erityisopetukseen (Pol 12§), turvalliseen opiskeluympäristöön (Pol 29§) ja opetussuunnitelman mukaiseen opetukseen (Pol 30§). Kokonaisuutena koulun kasvatus työn ohjaavat puitteet koostuvat siis yhteisöllisesti määritellyistä arvoista ja oppilaan oikeuksista. Lainsäädännön ja koulujen työskentelyä ohjaavan normiston osalta kehitystä voidaan siten luonnehtia arvorelativismiin suuntaiseksi. Kehitystä eivät ole kyenneet estämään edes arvofilosofian kotimaiset asiantuntijat, esim. Eino Kaila, J.E. Salomaa, Erik Ahlman tai

G.H. von Wright. Heistä jokainen on tuonut julki huolestumisensa länsimaisesta moraali- ja arvorelativistisesta suuntauksesta (Salmela 1998, 18).

Schelerin ja Maslow'n teorialahtevät ihmiskäsityksissään ontologisista perustoista, jotka esim. Erik Ahlman (1982, 8-9) asettaa vastakkain, naturalismista ja idealismista. Kuitenkin molemmat päätyvät objektivismiin näkemyksissään arvoista. Schelerin idealismissa arvot ovat ihmisestä riippumattomia, pysyviä olemuksia, kun taas Maslow'n naturalistinen teoria johtaa, Humen giljotiinista välittämättä, arvot tosiasioista, ihmiseen biologiaan kuuluvasta tarverakenteesta. Lisäksi näkemykset arvojen sisällöistä ja keskinäisestä järjestyksestä ovat varsin lähellä toisiaan. Molemmissa hierarkioissa alimpina ovat suoraan ihmiskehon säilyttämiseen ja elämän turvaamiseen liittyvät arvot, keskellä kulttuuriarvot ja ylimpinä arvot, joihin liittyy voimakkaita yksilöllisiä, mystisiksi tai transsendenteiksi luonnehdittavia kokemuksia. Molempien teorioissa varsinaisen yksilöllisyyden katsotaan olevan mahdollista vain ylemmillä arvotasoilla, Maslow'n mukaan itsensä toteuttamisessa ja Schelerin mukaan persoonaksi kasvamisessa. Sitoutuminen arvo-objektivismiin, nimettyihin arvoihin sekä jopa niiden keskinäiseen järjestykseen ei siten näytä vaativan tiettyjä ontologisia sitoumuksia.

Käytännössä on luonnollista, että käsitykset siitä mitä pysyviin arvoihin täsmälleen ottaen kuuluu ja mihin keskinäiseen järjestykseen ne asettuvat, vaihtelee ihmisestä ja kulttuurista toiseen jossakin määrin. Eetos muuttuu ajan mukana. Itse arvokeskustelun kannalta ratkaisevaa on kuitenkin se, että vaikka sitovat arvot parhaimmillaan määrittellään demokraattisessa prosessissa, niitä ei kuitenkaan pidetä pelkästään demokraattisen prosessin tuloksina. Kun arvoille annetaan periaatteessa pysyvä ja universaali status, niiden ympärillä käytävä keskustelu, jopa riidat ja voimakkaatkin vastakkainasettelut ovat mielekkäitä; niiden avulla voidaan lähestyä totuutta sen sijaan, että taisteltaisiin retorisin keinoin vallasta. Perusteluksi esimerkiksi tietyn arvon nostamiselle jonkin toisen arvon yläpuolelle ei riitä enemmistön mielipide, vaan perustelun on löydettävä arvojen itsensä sisällöistä, ja kasvatustyhteisössä näkökulma arvoisältöihin on lapsen etu. Tapio Puolimatka kiteyttää asian seuraavasti:

Voidaksemme puhua mielekkäästi yksilöllisen potentiaalin kehityksestä, täytyy olettaa ennalta annettuja arvoja, jotka ohjaavat kehitysprosessia ja tarjoavat kriteerit sen tunnistamiseksi. Kasvatus täytyy ohjata kasvatettavien hyväksi, mikä edellyttää, että hyvä on jotakin riippumatonta vaihtelevista inhimillisistä mieltymyksistä. (Puolimatka 1999, 303.)

Schelerin ajattelu eetoksesta ja sen kehittymisestä tarjoaa arvokeskustelulle mallin, jossa kehyksenä toimii vallitseva eetos ja sisältönä pysyvät arvot. Arvokeskustelussa on tämän mallin mukaan väistämättä aina pysyttävä niissä rajoissa, jotka yhteisön arvosuuntautuminen ja esillä olevat arvot määrittelevät. Tämä merkitsee myös niiden arvojen tunnustamista, joita eetos tuo esille omassa ympäristössä. Ne ovat arvoja, vaikka olisivat esim. globaalissa tarkastelussa hyvinkin paikallisia. Arvo on arvo sisältönsä vuoksi, ei sen takia, että se tulee esille esim. erilaisissa kansainvälisissä julistuksissa tai suurten joukkojen kannattamana. Arvot olisi kyettävä näkemään mahdollisimman objektiivisesti, riisuttuina siitä vietti-

rakenteesta, joka on nostanut ne esille. Yksi suomalaisessa koulujen arvo-keskustelussa esiintyvä arvo on mm. ihmisten välinen tasa-arvo. Ennen kuin koulussa ryhdytään toteuttamaan tasa-arvon arvostamista koulun erilaisten käytänteiden ja järjestelyjen kautta, kuten arvoajattelu yleensä edellyttää, olisi Schelerin teorian näkökulmasta tärkeitä aluksi pyrkiä rajaamaan ja määrittelemään itse tasa-arvon arvoisäältä. Mitä tasa-arvo on ja ei ole esim. lapsen ja aikuisen välillä, aikuisten kesken, lasten kesken, sukupuolten välillä, koulussa toimivien eri ammattiryhmien välillä?, jne.. On myös kyettävä realistisesti näkemään omassa yhteisössä ne mahdollisuudet ja rajat joita vallitseva eetos luo tasa-arvon toteuttamiselle.

Se, että Schelerin teoria sisältää sekä positiiviset että negatiiviset arvot, avaa koulun arkitodellisuuteen eräällä tavalla terapeutin näkökulman. Kouluelämässä on päivittäin tilanteita, joissa ei ole mahdollista valita ”hyvää”; tarjolla on vain vaihtoehtoja, joista jokainen on arvoisäällöltään negatiivinen. Tällainen tilanne voi syntyä esimerkiksi matematiikan tunnilla, kun opetellaan jakolaskua jakokulmassa ensimmäistä kertaa. Asia on joillekin oppilaille vaikea, ja he päättävät kieltäytyä edes yrittämästä. Opettaja voi tässä tilanteessa antaa asian olla ja opettaa vain niitä, jotka ovat halukkaita oppimaan. Tässä vaihtoehdossa kieltäytyjien arvomaailman rakentuminen kärsii sekä lyhyellä aikavälillä että myös pitemmällä, varsinkin, jos opettajan toimintatapa on toistuvasti sama. Opettaja voi myös ryhtyä painostamaan oppilaita esim. mainitsemalla tulossa olevista kokeista, tai jos hänellä on voimakas auktoriteettiasema luokassa, hän voi yksinkertaisesti määrätä, että jokaisen on yritettävä jokaista tehtävää. Molemmat näistä vaihtoehdoista tuottavat negatiivisia tila-arvoja, esim. suuttumuksen, pelon, tms. tiloja. Myös näissä tapauksissa ratkaisevaa on toimintamallin lisäksi se, miten usein sitä sovelletaan, so. miten johdonmukaisesti siihen itseensä kätkeytyvät arvosuuntautumiset pääsevät vaikuttamaan oppilaisiin.

Ihanteellisessa, positiivisille arvoille rakentuvassa vaihtoehdossa opettaja tuo uuden asian oppimisen sisältämät arvot esille niin selkeästi että jokainen oppilas motivoituu oppimaan, tai opettajan persoonan esikuvallisuus motivoi jo itsessään jokaista oppilasta. Käytännössä ihanne toteutuu harvoin, ja opettajan on ”valittava kahdesta” tai useammasta ”pahasta se pienin paha”. Schelerin teorian kielellä ratkaisevaa on se mikä tarjolla olevista negatiivisista arvojoukoista on vähiten negatiivinen, preferoinnin tulisi kohdistua siihen.

Sekä Scheler että Maslow ovat yhtä mieltä siitä, että alimpien tasojen arvot, jotka ovat helpoimmin saavutettavissa, ovat myös voimakkaimpia. Maslow (1970, 54) arvioi, että keskivertoihmisellä on juuri tämän vuoksi tyydytetty fysiologisista tarpeistaan 85%, turvallisuustarpeistaan 70%, rakkauteen ja arvostukseen liittyvistä tarpeistaan 40% ja 10% itsensä toteuttamisen tarpeista. Hän korostaakin sitä, että kulttuurin olisi kyettävä nostamaan esille ja pitämään elävänä ihmisessä hänen heikot, ylemmät tarpeensa. Ne ovat kulttuurin itsensä kannalta vahvoja tarpeita, joiden tyydyttämättä jättämisellä on patologiset seuraukset. Täydellisimmin lajinsa mukainen animaalin ihminen on pyramidin huipulla korkeimpien tarpeiden tyydytystä etsivä spirituaalinen ihminen. Mitä korkeammalle hierarkiassa edetään sitä selkeämmin on kysymyksessä ihmislajille ominainen pyrkimys. (Maslow 1970, 82, 87.) ”The clearest specieshood and animality is thus paradoxically seen in the

most spiritual, the most saintly and sagacious, the most (organismically) rational” (Maslow 1970, 82). Myös sekä varhaisen että myöhemmän Schelerin mukaan arvoista alimmat ovat vahvimpia ja ylimmät heikoimpia (Good 1998, 89.)

Die wahre, ursprüngliche Anordnung der Beziehungen, die zwischen den höheren bzw. niederen Seinsformen und Wertkategorien und den Kräften und Mächten bestehen, in welchen sich diese Formen verwirklichen, ist gekennzeichnet mit dem Satze: „Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste“. (GW 9, 52.)³⁷

Maslow myöntää, että alempien tarpeiden tyydyttäminen ei automaattisesti johda ylempien tarpeiden esille tulemiseen tai sellaisen arvojärjestelmän luomiseen, johon voisi uskoa ja jonka varassa jaksaisi elää. On täysin mahdollista, että seuraukset ovat päinvastaiset; alimpien tarpeiden tyydytys johtaa tylsistymiseen ja päämäärättömyyteen. Ihminen toimii parhaiten pyrkiessään jotakin kohti, toivoessaan jotakin, jota ei omista ja järjestäessään voimavaransa toiveensa toteuttamisen näkökulmasta. Tämä ei vielä riitä takaamaan sitä, että ihminen tuntisi elämänsä merkitykselliseksi. Maslow päätyy toteamaan, että ihmisessä on pidettävä yllä tietoisuutta siitä, että elämä on enemmän ja merkityksistä rikkaampi silloin, kun hän elää olemisen koko täyteydessä. (Maslow 1970, xiv-xv.) On tosin vaikeata perustella sitä että ”elämä on enemmän”, jos kaikessa arvoihinkin liittyvässä selittämisessä joudutaan ontologisten perussitoumusten takia aina palaamaan luonnossa esiintyviin lainalaisuuksiin, tässä tapauksessa ihmisen vietinomaiseen tarverakenteeseen. Schelerin ajattelussa ”elämä on” on jo lähtökohtaisesti ”enemmän” kuin mihin ihmisen määritelmät yltävät. Kasvatuksen näkökulmasta oleellista on kuitenkin se, että molempien ajattelussa arvojen järjestys on pääpiirteissään samanlainen ja käytännön johtopäätökset samansuuntaisia.

Sekä Maslow’n että Schelerin ajattelun näkökulmasta tärkeäksi nousee aktiivinen arvokasvatus. Maslow’n kielellä lapsen korkeammat tarpeet on pyrittävä tiedostamaan ja tyydyttämään, hänen ympäristönsä on pyrittävä luomaan sellaiseksi, että tarpeentyydytys myös tiedollisten ja esteettisten arvojen osalta on mahdollista. Schelerin kielellä asian voisi ilmaista toteamalla, että lapsen kasvu ympäristön tulee vastata hänen aktirakennettaan myös henkisten ja pyhän arvojen osalta. Molemmat teoriat implikoivat esim. Arthur Schopenhaueriin verrattuna vastakkaista ajattelua. Schopenhauer argumentoi ”arvovapaan” kasvatuksen puolesta teesein, jotka ovat tuttuja myös tämän päivän kasvatustieteistä, esim. uskonto-kasvatuksen osalta.

Schopenhauer päättelee, että ”koska varhain syöpyneet erehdykset ovat enimmäkseen lähtemättömiä ja arvostelukyvyn kypsyminen on hitainta, on lapset 16:n ikävuoteen saakka pidettävä erillään kaikista opeista, joissa voi piillä suuria erehdyksiä, siis kaikesta filosofiasta, uskonnosta ja kaikenlaisista yleisistä mielipiteistä.” (Schopenhauer 1945, 267). Schopenhauerin mukaan kasvatuksessa on ennen kaikkea tähdättävä siihen, että lapset johdatetaan käsittämään todellisuus puhtaana ja luomaan käsitteensä todellisuuden pohjalta. Hän suosittelee keskittymistä sellaisiin asioihin, joissa erehdykset eivät ole lainkaan mahdollisia tai ne

ovat vaarattomia. Sopivaa tässä mielessä ovat erityisesti matematiikka, kielet, luonnontieto ja historia. (Schopenhauer 1945, 267.)

4.8 Arvokasvatus ja indoktrinaatio

Arvokasvatuksen merkitystä korostavan ajattelun näkökulmasta Schopenhauerin edustaman kannan toteuttaminen käytännössä olisi toisaalta mahdotonta ja toisaalta yksipuolista. On mahdotonta luoda kasvatusympäristöä, jossa ei olisi lainkaan tarjolla filosofiaa tai uskontoa muodossa tai toisessa, puhumattakaan yleisestä mieliteestä, varsinkaan, jos lapselle halutaan luoda mahdollisuuksia myös sosiaalisten suhteiden solmimiseen. On samoin mahdotonta tarjota lapselle ainoastaan sellaisia kasvuvirikkeitä, että niiden seurauksena ei syntyisi todellisuutta vastaavien ajatusrakenteiden ohessa myös virheellisiä ja todellisuutta vastaamattomia rakenteita. Lapsi ei voi välttyä ainakin osittain omaksumasta niitä virheitä, joita ympäristön ajattelu väistämättä sisältää, sillä sekin rakentuu itseään edeltävälle ja jatkuvasti muuttuvalle ajatteluperustalle. Ihmisten enemmistö ei kai yleensä koe filosofien tapaan erityistä tarvetta varjella ajattelun loogisuutta ja virheettömyyttä. Pitkemminkin pyrkimyksenä on ”saada homma toimimaan”.

Paitsi mahdotonta, lapsen eristäminen filosofisten ja uskonnollisten arvojen ulkopuolelle on myös, varsinkin arvofilosofian näkökulmasta, vahingollista. Se merkitsee lapsen mahdollisuuksien kaventamista ja hänen luontaisen filosofiaan ja uskonnollisiin kysymyksiin suuntautuvan mielenkiintonsa väheksymistä. Juha Varto huomioi tämän todetessaan, että lapsi kyselee itselleen mielekkäitä ja maailmasuhteensa kannalta tärkeitä kysymyksiä. Kysymistä ei hänen mukaansa pitäisi estää eikä tukahduttaa antamalla ”lopullisia vastauksia” suuriin kysymyksiin. Lasta ei pitäisi indoktrinoida, niin kuin tällä hetkellä tapahtuu koulun, kodin, kirkon, partion, yms. taholta. (Varto 1996a, 51.)

Lapsen luontainen filosofisuus, joka ilmenee loputtomana kysymisenä on epäilemättä arvokasta sinänsä. Kysymiselle muodostuu kuitenkin käytännössä aina joku tausta niistä vastauksista tai vastaamisen välttämistä, joita lapsi kohtaa reaktioina kysymyksiinsä. Lasta ei voida ympäröidä ihmisillä, jotka olisivat häntä kiinnostavien filosofisten kysymysten kannalta ”neutraaleja” tai sitoutumattomia. Jokainen lapsi kohtaa ympäristönsä aikuisten reaktioissa sitoutumisen malleja. Voidaan esimerkiksi olettaa tilanne, jossa lapsi pohtii onnettomuudessa kuolleen ystävänsä kohtaloa koulussa luokanopettajansa kanssa. Hän voi saada erilaisia vastauksia: Ystäväsi elää aina muistoissasi, vaikka häntä ei muuten enää ole olemassa, ystäväsi on taivaan kodissa, en tiedä mitä hänelle on tapahtunut, jne. Lapsen kysely voidaan myös estää esim. vaihtamalla puheenaihetta. Käytännössä lapsi ei suinkaan lopeta kyselyään ensimmäiseen vastaukseen tai torjuntaan, mutta oletettavasti vastaaja jatkaa valitsemallaan linjalla. On varmaa, että mikään mainituista vastausvaihtoehdoista ei, vastaamisesta kieltäytyminen mukaan lukien, ole maailmankatsomuksellisesti ”neutraali” siinä mielessä, etteikö se antaisi lapselle viitettä vastaajan omasta asiasta koskevasta näkemyksestä. Vastaamisesta kieltäytyminen viestittää lapselle mahdollisesti, että aikuisen arvostuksissa lapsen ”vapaa

mielipiteenmuodostus” on hänen omaa asiaa koskevaa kantaansa tärkeämpi arvo tai että aikuisella ei ole asiaan omaa kantaa tai että esitetty kysymys oli jollakin tavalla sopimaton, tms.. On vaikeaa kuvitella mitään vaihtoehtoa, joka mahdollistaisi sen, että aikuinen ei reaktiollaan jollakin tavalla osallistuisi lapsen käsityksen muotoutumiseen joko kyseisessä asiassa tai jossakin muussa filosofisessa kysymyksessä. On tietysti mahdollista vastata luettelemalla erilaisia uskonnollisista, ateistisista tai agnostisista sitoumuksista johdettuja vaihtoehtoja ikään kuin lapsen itsensä valittaviksi. Tämäkin vaihtoehto kuitenkin paljastaa lapselle aikuisen oman maailmankatsomuksellisen tilan: oma subjektiivinen luottamus ja sitoutuminen mihinkään vaihtoehtoon ei ole niin syvällistä, etteikö sen rinnalla voisi esitellä muita vaihtoehtoisia katsantokantoja tasavertaisina lapselle. Sitä vaikutusta, jonka tämän asenteen kohtaaminen saa aikaan lapsessa, ei aikuinen voi millään päätöksellään estää.

Aikuinen joutuu väistämättä käymään maailmankatsomuksellista keskustelua, ääneen tai puhumatta, lapsen kanssa omien sitoumustensa tai sitoutumattomuutensa pohjalta ja näinollen osallistumaan lapsen maailmankatsomuksen rakentumiseen. Kysymys ei siis ole siitä vaikuttaako esim. koti tai koulu lapsen filosofisiin näkemyksiin. Vaikuttamista ei voi välttää. On pikemminkin kysyttävä, millainen aikuisen vastauksissaan heijastama maailmankatsomus sisällöllisesti on, ja jättääkö se tapa, jolla hän pohtii asioita lapsen kanssa lapselle mahdollisuuden viedä omaa pohdintaansa aikuisen näkemyksestä poikkeavaan suuntaan.

Myös arvokasvatuksen tulisi tapahtua ilman indoktrinaatiota. Tapio Puolimatka määrittelee indoktrinaation seuraavasti:

...indoktrinaatio on harhaanjohtavasti yksinkertaistava, yksisuuntainen ja piilovaikutteinen opetustapa. Indoktrinoija käyttää auktoriteettiasemaansa väärin saadakseen oppilaansa vakuuttuneiksi asioista tavalla, joka ei kehitä oppilaan valmiuksia tietää ja ymmärtää käsiteltäviä asioita. Indoktrinaatio ei edistä oppilaan tiedollisten valmiuksien ja niiden perustana olevien henkisten valmiuksien kehittymistä. (Puolimatka 1997, 341.)

Indoktrinoivaa on lapsen ja aikuisen vuorovaikutus, jossa lapselle välitetään tiedollisesti perustelemattomia uskomuksia. Se mitä voidaan pitää perustellusti tietona, toimii itsessään hyväksyttävän ja hylättävän vuorovaikutuksen kriteerinä. Käsitys siitä mikä on perusteltua tietoa nousee tärkeäksi, ja jos käsitys on liian kapea, se voi jo sinänsä johtaa indoktrinoivaan vuorovaikutukseen. Sisältökriteerin lisäksi Puolimatka tuo esille neljä muuta indoktrinaatiokriteeriä: menetelmä-, intentio-, valta- ja seurauskriteerit. Indoktrinoivassa vuorovaikutuksessa opettajan menetelmät eivät kehitä oppilaan omaa ajattelua eivätkä opettajan tarkoituksiperät liity lapseen ja hänen älylliseen ja emotionaaliseen kehittymiseensä, vaan tiettyjen arvojen siirtämiseen. Opettaja käyttää auktoriteettiasemaansa estämään oppilaan itsenäistymistä, ja indoktrinoivan vuorovaikutuksen seurauksena oppilas ei kykene kriittisesti arvioimaan ja vertailemaan erilaisia ajatus- ja arvosisältöjä. (Puolimatka 1996, 130-131, 1997, 341-342.) Puolimatka kiteyttää indoktrinaation ja kasvatuksellisesti hyväksyttävän vuorovaikutuksen eron vuorovaikutusta ohjaa-

vaan arvoasenteeseen. ”Kasvatuksellisesti hyväksyttävässä opetuksessa opettaja kohtelee oppilasta yksilönä, jolla on perimmältään oikeus toteuttaa omat kehitysmahdollisuutensa ja löytää oman elämänsä tarkoitus” (Puolimatka 1997, 344).

Vastatessaan lapselle kaverin kuolemaa koskevaan kysymykseen opettajan tulisi siis, indoktrinaatiota välttääkseen, olla tiedollisesti valveutunut, olla vuorovaikutuksessaan rehellinen, pyrkiä herättämään ja varjelemaan lapsen omaa ajattelua ja käyttämään auktoriteettiaan siten, että lapsen mahdollisuudet kriittiseen ajatteluun eivät vaarannu. Ihmisen kuoleman jälkeinen kohtalo ei ole varsinaisen tietämisen ulottuvilla muutoin kuin fyysisen olemuksen osalta, joten tietoon perustuva opetus on mahdollista vain siltä osin. Muiden asiaa koskevien väitteiden osalta ei ole olemassa yhteisesti hyväksyttyä käsitystä tiedosta, jolla ne voitaisiin perustella. Välttääkseen indoktrinaatiota opettaja voi tuoda esille erilaisia kuolemaan liittyviä uskomuksia ja/tai hän voi esittää itse uskovansa tietyllä tavalla. Lisäksi hän voi nostaa esille arvoja, joita kuolemaan, ja kuoleman avaamasta näkökulmasta itse elämään, liittyy. Opettaja vaikuttaa joka tapauksessa tavalla tai toisella tässä yhteydessä lapsen ajattelun kehittymiseen, mutta ei määrää sen suuntaa, sillä lapselle ei esitetä tietona sellaista, mille ei voida antaa tiedon asemaa.

Schelerin filosofian näkökulmasta tärkeätä on nimenomaan arvonnäkökulman säilyttäminen; mistä arvokkaasta lapsi joutuu luopumaan kuolemantapauksen yhteydessä, mitä arvokasta ihminen yleensä menettää kuollessaan ja mitä mahdollisia arvoja kuolemassa voidaan saavuttaa. Parhaassa tapauksessa lapsi saa vuorovaikutuksessa opettajansa kanssa toisaalta tehdä konkreettista surutyötä ja toisaalta avartaa arvomaailmaansa. Arvonnäkökulma tuo näin kuoleman esille mielekkäänä osana elämää.

Lapsen ohjaamiseen filosofiseen ja uskonnolliseen pohdintaan ja varsinkin varsinaiseen uskonnon harjoittamiseen on erityisesti valistuksesta asti suhtauduttu filosofian piirissä epäilevästi. Perimmältään tässäkin on kysymys arvoista. Kumpaa pidetään tärkeämpänä, sitä että lapsi saa tiedollisesti mahdollisimman virheettömän ja ”totuudellisen” kuvan ympäristöstään vaiko se, että hänen käsityksensä ympäristöstä on mahdollisimman rikas ja monipuolinen sisältäen aineksia myös sellaisista sisällöistä, joita hän ei pysty ymmärtämään? Joskus vastakkain asettuvat myös halu luoda lapsen oman ajattelun kehittymiselle mahdollisimman suotuisat olosuhteet ja halu rakentaa lapsen turvallisuudentunnetta. Lopulta kysymys voidaan esittää muodossa: Kumpi on tärkeämpää, intellektuaalisesti ymmärretty totuus vai maailmaa kohti suuntautuva, turvallisuudentunteen sävyttämä rakkaus? Scheler ei väheksy todellisuuteen perustuvan tiedon merkitystä, päinvastoin, mutta hän katsoo, että myös loogisen ajattelun kyky ja älylliset valmiudet tiedon omaksumiseen kasvavat nimenomaan rakkauden ohjaaman mielenkiinnon perustalta.

Schelerin filosofian näkökulmasta tarkasteltuna kasvattajan sitoutuminen arvoihin ja arvokasvatus on oleellisen tärkeää. Lasta ympäröivien aikuisten joukossa tulisi olla arvotietoisia ihmisiä, joista ainakin osalla on kyky arvostaa myös korkeampia kulttuurin ja pyhän arvoja. Tämä on välttämätöntä, sillä alempien tarpeiden ylivalta on jatkuvasti läsnä ja ilmenee lasten reaktioissa erityisesti mielihyvä- ja muiden helposti omaksuttavien arvojen vaatimisena. Jos ympäristöstä ei löydy ketään, joka aktiivisesti toisi esille myös korkeampia arvoja, ei niiden tavoittelemiseen myöskään voi syntyä tietoista pyrkimystä; sellaista ei voi tavoit-

tella, minkä olemassaolosta ei ole kokemuksellisia viitteitä. Luonnollisesti on tärkeätä säilyttää tasapaino eri arvoalueiden arvojen tarjoamisessa. Tässä mielessä Schelerin arvoteoria toisaalla ja tunneteoria toisaalla sekä Maslow'n tarvehierarkiateoria osaltaan tarjoavat yhden mahdollisen lähtökohdan. Sekä Schelerin arvoteoria että Maslow'n tarvehierarkiateoria korostavat nimenomaan arvojen hierarkista järjestystä, niiden asettumista ylempiin ja alempiin suhteessa toisiinsa. Tämän järjestyksen mielessä pitäminen johtaa kasvatustähtäykseen, jossa ei tyydytä ”kädestä suuhun”-periaatteeseen tai sen toteuttamiseen, mitä lapsi ensimmäiseksi vaatii. Arvojen tarjoaminen kaikilta arvotasoilta on aktiivista. Myös niitä henkisiä sekä fyysisiä toimintoja ja asenteita pyritään luomaan ja ylläpitämään, jotka mahdollistavat ylempien arvoalueiden omaksumisen, ja sen myötä tapahtuvan itsensä toteuttamisen ja yksilölliseksi persoonaksi kasvamisen.

Arvokasvatuksen yhteydessä on pidettävä mielessä Schelerin tunneteoria, joka korostaa lapsuuden itseisarvoisuutta ja lapsuudelle ominaisten ei-intentionaalisten, mielihyvään, turvallisuuteen ja elinvoimaan suuntautuvien tunteiden asettamista etusijalle. Uuden oppimiseen, estetiikkaan, taiteisiin ja uskonnollisten ja muiden pyhän arvojen omaksumiseen tähtäävän kasvatustoiminnan on aina sopeuduttava tähän lapsen tunne-elämän rakenteeseen ja kunnioitettava sen vaiheen tarpeita ja arvosuuntautuneisuutta, jolla lapsi parhaillaan elää. Schelerin arvoajattelun valossa kasvattajan on kuitenkin tarjottava lapsen koettaviksi myös korkeampia arvoja, ei ensisijaisesti siksi että se on hänen oikeutensa kasvattajana ja kulttuurin siirtäjänä, vaan nimenomaan siksi, että mahdollisuus rikkaisiin arvokokemuksiin on jokaisen lapsen oikeus.

5 ORDO AMORIS

Scheler ei pidä ihmistä radikaalisti vapaana olentona esimerkiksi eksistentiaali-filosofian tarkoittamassa mielessä. Ihmisessä on mahdollisuus vapauteen, mutta tätä mahdollisuutta rajoittavat ja uhkaavat toisaalta sisäiset ja toisaalta ulkoiset tekijät. Ihmisessä itsessään olevat vietit ja vaistot sekä omassa elämänculussa muotoutunut ajattelemista ja toimimista ohjaava rakenne luovat omat rajoituksensa ja ympäristö omansa. Ihmisen valintoihin ja suuntautumiseen vaikuttavia voimia Scheler kuvaa käsitteiden ordo amoris, kohtalo (Schicksal) ja kutsumus (Bestimmung) kautta. Käsitteiden hahmottelu on esitetty suhteellisen yhtenäisesti keskeneräiseksi jääneessä artikkelissa Ordo amoris, jonka Scheler laati vuonna 1916, pian Formalismus- ja Sympathie-teosten ilmestymisen jälkeen fenomenologisen kautensa keskivaiheilla. Ordo amoris on käsite, joka kokoaa yhteen Schelerin rakkauteen, arvoihin ja persoonaan liittyvän ajattelun keskeisimmän sisällön. Tästä johtuen se on avainkäsite myös kasvatuksen näkökulmasta.

5.1 Rakkauden järjestys

Rakkauden järjestys, ordo amoris on Schelerin mukaan ihmisen eetoksen ydin. Ihmisen maailmankatsomus, hänen tekonsa ja toimensa määräytyvät sen perusteella, mitä hän rakastaa ja mihin järjestykseen hän asettaa rakkautensa kohteet, arvot. Scheler käyttää ordo amoriksen käsitettä kahdessa merkityksessä. Toisaalta se merkitsee arvojen normatiivista järjestystä, ja toisaalta sen avulla voidaan kuvata yksittäisen ihmisen faktista arvojärjestystä. Ensin mainitussa merkityksessä se on etiikkaan yleensä liittyvä käsite ja viittaa objektiiviseen, kaikille yhteiseen arvohierarkiaan. Toinen merkitys tuo sen esille välineenä tutkia ihmisen käyttäytymistä ja valintoja, tapoja, hänen hengentuotteitaan, jne.. (GW 10, 347-348.)

Denn er ist hier das Mittel, hinter den anfänglich verwirrenden Tatsachen der moralisch-relevanten, menschlichen Handlungen, Ausdruckserscheinungen, Wollugen, Sitten, Bräuche, Geisteswerke die einfachsten Struktur der elementarsten Ziele des zielmäßig wirksamen Personkernes aufzufinden – die sittliche Grundformel gleichsam, nach der dieses Subjekt moralisch existiert und lebt (GW10, 347-348).³⁸

Ihmisen arvojärjestys muotoutuu varhaisen lapsuuden arvokokemusten kautta. „Wer den ordo amoris des Menschen hat, hat den Menschen“ (GW 10, 348).³⁹ Ihmisen rakkauden järjestys on avain hänen tuntemiseensa. Sen kautta on mahdollista nähdä kaiken empiirisen moninaisuuden ja kompleksisuuden takaa oleellisin ihmisessä, hänen sydämensä (Gemüt). Sydän ja sen arvostuksissa vallitseva järjestys määrittävät ihmistä voimakkaammin kuin tietäminen tai tahtominen. Kaikessa mitä ihminen tekee, voidaan nähdä tämän hänen henkisen ytimensä heijastumia. Ordo amoris on myös olennainen tekijä ihmisen kohtalon muotoutumisessa. Se rajaa ja tuo esille mahdollisuudet, jotka tarjoutuvat tietyille yksilölle, ja ainoastaan hänelle. Jopa ihmistä ympäröivässä luonnossa olevat muuttumattomat tosiasiat näyttäyty-

vät ihmiselle tietynlaisina tai jäävät kokonaan huomiotta ordo amoriksen rakenteesta riippuen. (GW 10, 348.)

Scheler tarkastelee ordo amorista kahdesta näkökulmasta. Toisaalta se on ihmisen ytimessä oleva objektiivinen tosiasia ja toisaalta jotain, jota ihminen jatkuvasti elämänsä kulussa luo ja rakentaa. Objektiivinen ordo amoris on kuin rakennus, jossa ihminen asuu ja jota hän kuljettaa kaikkialle mukanaan. Hän tarkastelee maailmaa oman rakennuksensa ikkunoista, joiden muoto, lasin värisävy ja koko vaikuttavat siihen, mitä hän havaitsee ja mihin voi kiinnittää huomionsa. Rakennus täydentyy yksittäisillä rakenneosilla ihmisen kohdatessa uusia asioita ja jouduessa niiden kantamien arvojen vaikutuspiiriin. Itse perusrakenne pysyy kuitenkin muuttumattomana, sillä uudet arvot voivat asettua osaksi rakennusta vain jos ne sopivat siihen. Rakennuksen perusrakenne siis pysyy muuttumattomana ja määrää, millaiset osat voivat toimia sen täydentäjinä. Ihmisen havaintotoiminnot suuntautuvat ympäristöön ordo amoriksen määräämällä tavalla ja ordo amoris myös määrää mihin huomio voi kiinnittyä. (GW 10, 349.)

Nicht nur was er bemerkt, was er beachtet und unbemerkt und unbeachtet läßt, bestimmt dieses (als Zug und Stoß von den Dingen her – nicht vom Ich her, wie die sog. aktive Aufmerksamkeit – gespürte und selbst wieder nach potentiell wirksamen, als Berührungsbereitschaft erlebten Einstellungen des Interesses und der Liebe geregelte und umgrenzte) Ziehen und Stoßen, sondern es bestimmt schon das Material möglichen Bemerkens und Beachtens selbst (GW 10, 349).⁴⁰

Faktinen ordo amoris voi olla monin eri tavoin vinoutunut. Scheler kutsuu yhtä vinoutumien joukkoa hullaantumiseksi (Vergaffung). Hullaantumisesta on kysymys esimerkiksi silloin, kun ihminen uskoo saavuttaneensa absoluuttisen hyvän äärellisen kohteen kautta. Tällaisessa tilassa ihmisen henkismoraalinen kehitys pysähtyy. Hän tulee yhden asian valtaamaksi, alkaa palvoa sitä, eikä ole enää ordo amoriksensa johdettavissa. Vinoutuma voi olla myös faktisen ordo amoriksen omassa rakenteessa, joka on syntynyt ihmisen asettaessa arvot toistuvasti objektiivisen arvojärjestyksen vastaisesti. Ordo amoriksen vääristyminen on kysymyksessä silloinkin, kun on olemassa rakkaus ja sillä kohde, mutta rakkaus suuntautuu vain yhteen osa-alueeseen kohteessaan. Se ei kehity ja kasva vastaamaan kohdettaan. Rakkauden olemukseen kuuluu olennaisesti aina jo saavutetun takana näkyvä tyhjiys, tila, jolla ei vielä ole sisältöä. Tyhjiys merkitsee metafysisistä toivoa, uskoa ja aavistusta, joka kohdistuu sen taakse, mitä rakastava jo on todennut ja saavuttanut kohteessaan. Alkavan hullaantumistilan purkautuminen näkyy juuri siinä että tyhjiys saa tietoisuudessa yhä enemmän tilaa. Merkki, josta ordo amoriksen vääristymä voidaan havaita, on vihan tunteen nouseminen hallitsemaan ihmisen toimintoja. Viha on kapinaa sisäistä vammaa vastaan, olipa sitten kysymys hiljaisesta vihan hallinnasta yksittäisen ihmisen sydämessä tai massailmiöistä, joissa viha purkautuu väkivaltaisesti. Viha liittyy aina arvoihin ja niiden järjestykseen. Schelerin mukaan ihminen ei voi vihata, ellei hän joudu kokemaan arvottomuuden kantajan ottavan arvonkantajan paikkaa tai alempiarvoisen nousevan arvoltaan korkeamman paikalle. (GW10, 359-361, 367-368.)

Angelika Sanderin mukaan ordo amoriksen käsite on valaiseva erityisesti silloin, kun pyritään ymmärtämään ihmisen persoonallisen identiteetin syntyä ja rakentumista. Sander pyrkii selventämään käsitettä jakamalla sen Heinz Leonardyn tapaan kahteen merkitykseen, faktiseen ja ideaaliseen. Faktinen ordo amoris kasvaa esille ihmisen psykovitaalisesta ytimeistä ja määrää millä tavoin ihminen tarkastelee maailmaa ja mikä hänen kohtalonsa ajassa on. Ideaalinen ordo amoris, joka sisältää ihmisen kutsumuksen, on sitä vastoin persoonallisuuden muodossa esille tuleva ajaton arvo-olemus. Faktinen ordo amoris on itsessään arvosokea tosiasioiden tila kun taas ideaalinen ordo amoris on objektiivinen asia, jota ihminen ei voi itse asettaa tai rakentaa. Ideaalinen ordo amoris on olemassa vain ihmisen henkisellemme olemukselle. Faktisessa rakkauden järjestyksessä on näkyvillä ihmisen yksilöllinen ja hänen yksilöllistä identiteettiään leimaava tapa ymmärtää häntä ympäröivä maailma. Se on ihmisen henkinen perusrakenne samalla tavoin kuin kristallikide on kristallin perusrakenne. Scheler painottaa Sanderin mukaan voimakkaasti sitä, että ordo amoris on ihmisen identiteetin perimmäisin ydin, sitä tärkeämpää yksilöllisen käyttäytymisen ja valintojen selittäjää ei ole. ”Scheler bringt damit nachdrücklich zum Ausdruck, daß es der Ordo Amoris ist, der von ihm als letzter unhintergebarer Kern menschlicher Identität verstanden wird” (Sander 1996, 270).⁴¹ (Sander 1996, 267-270.)

Kullakin ihmisellä on rakkauden järjestyksensä mukaisesti ”oma” maailmansa, ympäristönsä (Umwelt), ja vaikka maailma on objektiivisesti olemassa, ei ihmiselle ole mahdollista ymmärtää sitä objektiivisesta näkökulmasta. Sama metsä näkyy erilaisena patikoijalle, metsästäjälle, metsäntutkijalle, jne.. Ihmisen koko maailmaa ja siihen liittyvää kokemusta strukturoiva faktinen rakkauden järjestys syntyy voimakkaimmin varhaislapsuuden kokemusten kautta. Sander korostaa erilaisten kokemusten ja niiden ajankohdan yhteyden merkitystä, sitä milloin ja miten ihminen on ensimmäistä kertaa kokenut tietyt asiat. Esimerkiksi kokemukset omista vanhemmista synnyttävät lapsessa ajattelun kategorioita, kuten ”hyvyys”, ”miehisuus”, ”naisellisuus”, ”julmuus”, jne.. Nämä kategoriat ohjaavat kaikkea myöhempiä havainnontekoa. Esimerkiksi miehessä voi esiintyä naisvihan rakenneseurauksena lapsuuden äitikokemuksista, ja tämä johtaa miehen tekemään havaintoja ja näkemään naiset tämän rakenteen mukaisesti. Sander tähdentää, että nämä ajattelurakenteet ovat itsessään täysin sokeita. Niiden synty tapahtuu kuitenkin samalla tavoin funktionalisoitumisen kautta, kuin varsinaisen sivistystiedon rakenteet. (Sander 1996, 271-272, 281.)

5.2 Kohtalo

Ihmisen kohtalo näkyy hänen toiminnoissaan ja siinä mitä hänen ympärillään tapahtuu, mutta sekin rakentuu tekijöistä, jotka ordo amoris määrää. Kohtaloksi ei voida nimittää kaikkea ihmisen elämässä joko sisäisistä, tahtomiseen tai valintoihin, jne, liittyvistä syistä tapahtuvaa tai asioita, jotka vain sattuvat tapahtumaan hänen läheisyydessään tai hänelle jostakin ulkoisesta syystä. Suuri osa molemmista on sattumanvaraista, ja tapahtuminen voisi yhtä hyvin olla erilaista kuin se on.

Kohtalolle on tunnusomaista, että se tulee esille elämässä ilman tiettyä tahtomista tai ennalta aavistamista. Se ei käsitteenä viittaa kausaaliketjuun, jossa tapahtuman syyt voitaisiin jäljittää aiempiin tapahtumiin tai toimiin. Sen sijaan kohtaloksi voidaan nimittää sitä mielekästä ykseyttä, joka on nähtävissä koko yksittäisen ihmisen olemuksessa ja luonteessa sekä siinä mitä hänessä ja hänen läheisyydessään tapahtuu. Kohtalo on riippumaton ihmisen tahdosta, toiveista ja tarkoituksiperistä, satunnaisista tapahtumista reaaliaikaisessa sekä yhteyksistä niiden välillä. Ne pikemminkin sisältyvät kohtaloon itseensä. Se on parhaimmillaan ihmisen ja maailman välinen sopusointu. Kohtalo näkyy ihmisen elämän kulussa mielekkyytenä, joka on ainutlaatuisia mielekkyyttä ja sellaisena mahdollista vain tämän yksittäisen yksilön kohdalla. (GW10, 349-350.)

*Es ist eine von Wollen, Absicht, Wunsch, aber auch vom zufälligen objektiv realen Geschehen und beider Verbindung und Wechselwirkung ganz unabhängige Zusammenstimmung von Welt und Mensch, die sich uns in dieser Einsinnigkeit des Ablaufs eines Lebens verrät. Denn so sicher das Schicksal das an Inhalt umfaßt, was dem Menschen „passiert“, was also jenseits von Wille und Absicht ist – so sicher auch nur das an Inhalt, was, wenn es „passiert“, eben auch nur diesem einen moralischen Subjekt passieren konnte. (GW10, 350.)*⁴²

Kohtalo siis määrää ne rajat, joiden sisällä ihminen elää ja kokee elämänsä. Kohtalon kulku itsessään saa kuitenkin suuntansa ordo amorikseen sisältyvien, varhaisesta lapsuudesta peräisin olevien arvojen funktionalisoitumisesta. Vaikka kohtaloon ei voi kukaan valita, ihminen voi kuitenkin valita vapaasti sen miten hän suhtautuu omaan kohtaloonsa. Tunnistettuaan sen hän voi nousta sen yläpuolelle ja alistua kohtaloonsa tai taistella sitä vastaan ja siten vaikuttaa sen kulkuun. Taistelussa hän voi kuitenkin onnistua vain siten, että häntä auttavat ihmiset, jotka itse ovat hänen kohtalonsa ulkopuolella. Ihminen ei siis ole vapaa siten kuin indeterministit väittävät, mutta hänen tahtonsa ei myöskään ole deterministisesti sidottu. (GW 10, 349-350, 353.)

5.3 Kutsumus

Scheler korostaa kohtaloajattelunsa eroa fatalismiin nähden. Kohtalon rakentuminen on luonnollinen ja ymmärrettävä tapahtumasarja. Kohtalo rajoittaa, mutta ei määrää ihmisen elämää eikä se ole sama kuin ihmisen kutsumus. Yksilöllinen kutsumus on, samoin kuin ordo amoris, Schelerin mukaan objektiivinen asia. Sitä ei aseteta tai keksitä, se voidaan vain tunnistaa. Kutsumuksen arvoisältö vastaa sen yksilön ordo amorista, jonka osalle se kuuluu ja on sen takia luonnollinen osa yksilön elämän tarkoitusta sekä hänen itsensä että koko maailman kannalta. Ihmisen paikka ja erityinen, vain hänelle sopiva tehtävä maailmassa määräytyvät hänen kutsumuksensa perusteella. Kutsumuksensa voi kieltää samoin kuin kohtalonsa. Sen voi jättää toteuttamatta tai sen voi hyväksyä ja pyrkiä järjestämään elämänsä sen mukaisesti. Kutsumus toimii myös välineenä, jonka avulla yksittäisen ihmisen moraalista arvoa voidaan, ja jonka avulla sitä ainoastaan on lupa mitata. Ordo

amoris normatiivisessa ja universaalissa muodossaan toimii yleisenä rajaavana kehyksenä yksittäisille kutsumuksille, mutta sen sisällä jokainen yksittäinen kutsumus on ainutlaatuinen ja voi huomattavastikin poiketa toisista kutsumuksista. Tämän vuoksi ihmistä ja hänen moraalista arvoaan ei voida koskaan mitata kenenkään toisen kutsumuksen valossa, eikä mitään kaikkiiin sovellettavaa kriteeristöä voida tässä mielessä laatia. (GW10, 351-353.)

Da es zum Wesen des sittlichen Kosmos gehört, sich auch, ja gerade im Falle der denkbarsten Vollkommenheit, zwar im Rahmen des allgemeingültig objektiv Guten, gleichwohl in einer nie abschließbaren Fülle individueller einmaliger Wertbildungen, Person- und Güterbildungen, darzustellen, gleichzeitig aber in einer Reihe historisch je einmaliger Seins-Tat-Werkmomente, von denen jedes Moment seine „Forderung des Tages“, seine „Forderung der Stunde“ besitzt – so ist nicht diese Ungleichförmigkeit, sondern wäre umgekehrt die Gleichförmigkeit der vollständigen maßstäbe für Menschen, Völker, Nationen, Verbände aller Art ein sittlich Nichtseinsollendes (GW10, 351).⁴³

Kutsumuksen löytymistä edeltää rakkauden laji, jossa tunne kohdistuu omaan itseen. Aidossa rakkaudessa omaa itseä ja omaa hyvinvointia kohtaan väärä itserakkaus väistyy. Itserakkauden vallassa ihminen ei kykene näkemään itseään selkeästi. Hänen omaan itseensä suuntautuvat intentionsa kohdistuvat ruumiillisiin ja sielullisiin tunnetiloihin eikä hän kykene näkemään omia korkeimpia henkisiä potentiaalejaan, lahjakkuuttaan ja voimavarojaan muutoin kuin näiden tunnetilojen kautta. Siitä mikä voisi toimia ihmisen kasvun parhaimpana rakennusaineena tulee hänen ruumiillisten tilojensa orja. Aidossa itseen kohdistuvassa rakkaudessa ihminen näkee itsensä kuin Jumalan silmin, mikä tarkoittaa ensinnäkin puhtaan asiallisesti (gegenständlich) ja toiseksi osana koko universumia. Ihminen rakastaa edelleen itseään, mutta rakkauteen sisältyy nyt pyrkimys kasvaa yhä enemmän niiden itsessä olevien korkeimpien arvojen suunnassa, jotka eivät aikaisemmin päässeet esille. Kasvuprosessin paradoksaaliseen luonteeseen kuuluu, että kun tietoisuus omasta kutsumuksesta on syntynyt, tämä tietoisuus tarkentuu ja terävöityy usein silloin, kun ihminen seuraa väärää tendenssiä ja poikkeaa siitä, minkä tietää olevan kutsumuksensa mukaista. Itsensä ”parantaminen”, kuolettaminen ja rajoittaminen ei useinkaan käytännössä johda kutsumuksen selkiytymiseen yhtä tehokkaasti. Vaikka tietoisuus omasta kutsumuksesta olisi sekä oikeiden että väärin valintojen kautta selkiytynyt, voi ihminen joutua kohtalonsa takia ristiriitaan kutsumuksensa suhteen. Kohtalo ja kutsumus ikään kuin asettuvat vastakkain. Kohtalon kautta esille tulevat laajenevat, mutta arvosokeat mahdollisuudet pyrkivät peittämään alleen tunnistetun kutsumuksen ja sen sisältämän arvosuuntautumisen. (GW10, 353-355.)

5.4 Elämän mielekkyys

Eugene Kelly tarkastelee kohtalon ja kutsumuksen käsitteiden merkitystä Schelerin ajattelussa erityisesti elämän mielekyyden näkökulmasta. Ihmisen olemassa oloon

liittyvä pysyvyys, aina jollakin tavalla johdonmukaiselta näyttävä jatkuvuus, herättää useita kysymyksiä: Miten voin tietää olevani sama ihminen kuin eilen tai toissapäivänä olin? Sisältääkö elämässä koettu pysyvyys myös elämän mielekkyyden ja onko tämä elämän ykseydessä koettu mielekkyys jotakin, joka on valmiiksi olemassa vai onko se oman luomiseni tuote? Miksi yksittäisen ihmisen elämä näyttäytyy toisaalta ykseytenä ja toisaalta radikaalina yhteensopimattomuutena maailman kanssa?, jne. Kelly toteaa, että Schelerin näitä teemoja koskevat tekstit ovat samalla sekä didaktisia että deskriptiivisiä. Hänen eettinen personalisminsa ei pyri ainoastaan tuomaan esille, mitä ihmiselämä ontologisen struktuurinsa puolesta on, vaan myös, mitä se voisi olla. Schelerin mukaan ihmisen olemassa olon perusta on persoona, ja se mitä persoona on, tulee esille ordo amoriksessa. Se, mitä ihmisestä voi tulla, riippuu siitä, mikä on hänen olemuksensa *ens amansina*. Kelly uskoo, että Scheler käytti kohtalon ja siihen sidoksissa olevien yksilöllisen kutsumuksen (Bestimmung) ja ympäristön (Milieu) käsitteitä perustana, jolle persoonan ja maailman läpäisevän merkitysykseyden voi rakentaa. Ne valaisevat välittömästi persoonan ordo amorista ja ovat jopa syvemmällä kuin hänen luonteenlaatunsa. Ne selittävät yksittäisen ihmisen arvovalintoja ja tekoja hänen elämänsä eri vaiheissa. Kelly kuitenkin toteaa, että Scheler ei missään vaiheessa saattanut päätökseen niihin liittyvää teoriaansa. Kelly pyrkiikin täyttämään Schelerin ajatteluun jääviä aukkoja valaistakseen tarkemmin teoriaa, jonka perustat ovat varsin selkeät. Hän viittaa Schelerin jo Formalismuksessa esille tuomiin *kairoksen* ja tarkoituksen käsitteisiin ja rakentaa oman argumentointinsa niiden sekä ympäristön ja kohtalon käsitteiden edelleen kehittämiseksi perustalta, jonka Schelerin omat tekstit luovat. (Kelly 1998, 149-150.)

Schelerin ajattelussa persoona viittaa ilmiöön, joka pysyy kaikissa ajan, elämän ja tietoisuuden muutoksissa. Persoonassa tulevat esille ihmisolemuksen syvimmat kerrokset. Se ei kuitenkaan yksinään pysty selittämään tarkoituksen ongelmaa. Tarkoitus voidaan selittää vain persoonan aktien, tekojen ja päämäärien välisten merkitysyhteyksien kautta. Kelly katsoo, että elämän mielekkyys tulee esille silloin, kun siitä tehdään kertomus, kun persoonan elämästä ja luonteesta annetaan strukturoitu selvitys. Mielekkyys liittyy ihmisen minään, ei hänen olemiseensa. Kertomuksemme omasta itsestämme eivät olisi mahdollisia ilman ympäristön, tarkoituksen ja kohtalon rakenteita. Kohtalo kasvaa esille persoonasta ja hänen maailmastaan ja ilman kohtaloa ja ympäristöä persoonalla ei olisi mitään välineitä hahmottaa elämäänsä. Se, että on olemassa mahdollisuus kokea elämänsä tarkoituksettomaksi tarkoituksettomassa maailmassa osoittaa, että ihminen on persoona ja olento, joka ohjaa itse elämänsä ja myös jatkuvasti etsii sille tarkoitusta. Tälle tarkoituksen kokemukselle myös aito itseä kohtaan tunnettu rakkaus rakentuu. Kellyn näkemyksen mukaan Schelerin hyveoppi ei sisällä ainoastaan persoonan ordo amorista, vaan myös ihmisen kokeman kyvyn toimia ideaalisen pitämisen suunnassa korkeampia arvoja luoden ja alempia mitätöiden. Kellyn tulkinnan mukaan tämä kyky on hengen voima, jonka lähtökohta on omaan itseen liittyvä mielekkyys, jonka ihminen kokee, ei ainoastaan persoonana, vaan jonka hän löytää ja luo ajassa. Ihminen pystyy toimimaan tietoisesti ja päättäväisesti vain pysyvän minän tiedostamisen kautta. Tämä tulee esille esim. omantunnon toiminnassa. Se ei pystyisi syyttämään ihmistä väärästä ja muistuttamaan oikeasta, jos ihmisellä

ei olisi näkemystä siitä, mikä on hänelle oikein, siis hänen persoonansa mukaista. (Kelly 1998, 150-151.)

Ympäristö Schelerin filosofiassa tarkoittaa Kellyn mukaan olion fyysiseen ympäristöönsä omaavan suhteen rakennetta. Fyysisessä ympäristössä olio toimii ja siinä erilaiset kohteet tulevat hänen intuitiivisten tunteidensa ulottuville. Kaikki kohteet eivät herätä mielenkiintoa. Olio suuntautuu vain niihin kohteisiin, jotka vastaavat lainalaisuuksia, jotka vallitsevat sen elinehdoissa ja viettien suuntautumisessa. Ihmisen kohdalla ympäristö määrittää vitaalisten tunteiden suuntautumista arvoja kohti, sillä ympäristö on eräänlainen elävä sopusointu arvonkantajina esiintyvien kohteiden ja tiettyihin elämisen toimiin suuntautuneen ihmisen välillä. Ihminen ei sopeudu siihen passiivisesti, vaan ympäristö tarjoaa loputtomasti kohteita ihmisen aktiiviselle suuntautumiselle. Ympäristö kuitenkin rajoittaa mahdollisuuksia arvokokemuksiin vitaalisten ja käytännöllisten arvojen alueilla; voimme suuntautua vain sitä kohti, mitä ympäristössä on niiden osalta tarjolla. Ympäristö myös määrää, mikä voi tulla huomiomme kohteeksi, sillä se tarjoaa tietoisuudelle vain rakenteensa mukaisia kohteita. Kelly valaisee ympäristön, havainnon ja intressin keskinäisiä suhteita kuvailemalla eroja, joita voidaan havaita maanviljelijän ja taidemaalarin suhteessa viljapeltoon. He havaitsevat esim. tietyn ruskean värin tässä ympäristössä siitä riippuen, miten heidän tarkkaavaisuutensa on määrentynyt heidän tietonsa ja ympäristön rakenteen kautta. Maanviljelijälle pelto on hedelmällisyyteen ja satoisuuteen liittyvän huolehtivan tarkkaavaisuuden kohteenä, ja hän havaitsee mainitun ruskean värin, jos sillä on merkitystä tässä suhteessa. Taidemaalari puolestaan katsoo peltoa nimenomaan värien näkökulmasta vailla muuta niihin liittyvää intressiä. Tarkkaavaisuus, intressit ja ympäristö ovat siis sisäkkäisiä asioita. Tiettyyn asiaan kohdistuva havainto herää tarkkaavaisuuden, tarkkaavaisuus intressisuuntautumisen, ja intressisuuntautumiset ympäristön sisällä. (Kelly 1998, 151-152.)

Ympäristön ajallista ulottuvuutta Scheler kutsuu kohtaloksi. Kohtalo ja ympäristö eroavat toisistaan vain aika- ja tilaulottuvuudeltaan. Kelly viittaa Manfred Fringsin huomioon, että Schelerin kohtalon käsite on läheinen Heideggerin Daseinin käsitteelle. Molemmat tarkoittavat sitä ontologista kenttää, jonka sisällä ihmisen moraalinen ympäristö jatkuvasti rakentuu ja johon hänen elämänsä historiallisena olemisena suuntautuu. Scheler ei kuitenkaan liitä kohtaloa Daseinin (olemassa-olo) käsitteeseen, vaan Soseiniin (oleminen jonkinlaisena). Sosein tarkoittaa sitä, minkä ihminen tunnistaa oman inhimillisen olemuksensa mukaisena elämän sisältonä. Kellyn tulkinnan mukaan Scheler sitoo kohtalon ihmisen elämän mielekkyyteen eikä ainoastaan eksistenssiin sinänsä. Kohtalo viittaa niihin ajassa tapahtuviin kohtaamisiin, joita ihmisellä on ympärillään olevien kohteiden ja tapahtumien kanssa. Se ilmenee järjestystä luovana ja muovaavana voimana, joka antaa elämälle, ympäristössä kohdatuille asioille ja tapauksille pysyvän ja lähes muuttumattoman tarkoituksen. Kelly toteaa, että tämä oman kohtalon oivaltaminen näkyy selvästi jo lasten elämässä. He pystyvät antamaan kokemilleen asioille henkilökohtaisen merkityksen ja kertomaan siitä aikuisille viisaasti. He näkevät oman ordo amoriksensa valossa millainen maailma on ja millaista säännönmukaisuutta siinä esiintyy. Ihminen asuu ympäristössä, joka luo rakenteet hänen intressiensä suuntautumiselle ja samalla tavoin kohtalo luo ympäristössä ne rakenteet, joissa hänen

suunnitelmansa, hankkeensa ja jopa hänen menneisyydelleen antamansa merkitykset löytävät mielekkyytensä. Scheler ei siis sisällytä kohtalon käsitteeseen mitään yliluonnollista, tai samaista sitä esim. fyysisiin voimiin. Kohtaloa ei voida esineellistää, se ei myöskään ole mahti, joka ohjaisi ihmisen elämää maailman ulkopuolelta, vaan kohtalo on osa maailman itsensä rakennetta. Kohtalon kautta ihminen suuntautuu maailmaan niin voimakkaasti, että hänen kokemuksensa saavat välttämättömyyden luonteen. Kelly painottaa kuitenkin sitä, että Scheler ei esittele kohtaloa sisällöllisen aktiipriorin piiriin kuuluvana käsitteenä. Sillä on kyllä sisältö, mutta ei olemusta, kuten aktiipriorin sisällöllä. Sitä ei voida havaita tai todistaa fenomenologisesti, vaan kohtalo avautuu pohtimisen kautta, eikä se esitä pohtijalle moraalisia tai muitakaan vaatimuksia. (Kelly 1998, 152-154.)

Kohtalolla on juurensa syvällä tunne-elämässämme. Kellyn mukaan Scheler tunnustaa Sigmund Freudin merkityksen psykologialle nimenomaan siinä, että Freud toi esille lapsen puhtaan kokemuksen merkityksen koko hänen myöhemmälle elämälleen. Freud osoitti, etteivät lapsen kokemukset rakennu ainoastaan assosiaatiolakien mukaan toinen toisensa perustalle, vaan, että tietyssä kehitysvaiheessa saatu puhdas kokemus toimii valikointia ohjaavana perustana myöhemmille kokemuksille. Näin lapsi suuntautuu elämässään niiden arvojen mukaisesti, jotka hän varhaisempien kokemustensa kautta on omaksunut. Kohtalon kautta yksilöllisyys näkyy sarjana tapahtumia, jotka muodostavat yhtenäisen kokonaisuuden. Kellyn näkemyksen mukaan Schelerin filosofiassa minä voidaan esittää kertomuksena, jolla on merkitysykseys. Minä, jonka kertomuksessamme yhdistämme merkitysykseyteen, syntyy sen merkityksen ja niiden arvojen horisonttia vasten, jotka rakentavat omaa kohtaloamme ja ympäristöämme. Tämä minä on kehoon ja ”sinään” sidottu sisäisen oivaltamisen kohde. Kohtalo tuo minää koskeviin kertomuksiimme tiettyjä tapahtumia ja asioita. Kertomus kuvastaa joko sopusointua tai ristiriitaa minän ja sen maailman välillä, jossa toimimme. Sopusointu ja ristiriita esiintyvät kuvauksissamme aina, kun kerromme elämämme tärkeimmistä tapahtumista. Pyrimme sen kautta näkemään täysin odottamattomatin tapahtumat koko elämänprojektimme yhteydessä, sen, edistivätkö ne projektiamme vai olivatko ne sen kannalta vahingollisia. Kohtalo ei pakota meitä tiettyihin tekoihin eikä meidän edes tarvitse antaa elämälle kohtaloon viittaavaa merkitystä. Kohtalo pikemminkin tekee mahdolliseksi merkityksen löytämisen: sen kautta elämän tapahtumat muuttuvat symboleiksi, jotka sitovat satunnaiset tapahtumat yhtenäiseksi juoneksi. Tämä juoni auttaa meitä näkemään itsemme merkityksellisessä toiminnassa mielekkäässä maailmassa tai se johtaa meidät toteamaan, että olemme etääntyneet kohtalostamme. (Kelly 1998, 154-155.)

Scheler ei pidä omaa näkemystään kohtalosta fatalismina. Hän kuitenkin toteaa, että kohtaloaan ei voi vapaasti valita, sillä jo se joukko asioita, joihin valinta voi kohdistua on kohtalon määräämä. Ihminen ei myöskään voi muuttaa kohtaloaan ilman toisten ihmisten tai Jumalan apua. (GW10, 352-353.) Kellyn Schelerin kohtalo- ja kutsumusajattelua koskevan tulkinnan mukaan ihmisen vastaus kohtalon ylivallalle on yksilöllinen kutsumus. Ihminen itse antaa vapaasti itseään ympäröiville ja itsessään tapahtuville asioille merkitykset ja näkee niissä olevan mielekkyyden sekä toimii itse määrittelemänsä mielekkyyden taustaa vasten vapaasti. (Kelly 1998, 155.) Kelly tulkitsee Schelerin kutsumuksen käsitettä seuraavasti:

*Die individuelle Bestimmung ist also das vage oder klare Bewußtsein, das eine Person von der Bedeutungsstruktur ihrer Projekte und Vorhaben und ihrer Beziehung zu ihrer Welt haben möchte. Sie erkennt durch diesen Sinn, daß Unternehmungen und Pflichten vorliegen, und daß sie ‚gerufen‘ ist, sie zu vollbringen. (Kelly 1998, 156.)*⁴⁴

Henkilökohtaisen kutsumuksen kautta ideaalisesta pitämisestä, jonka perustavat arvot ovat kohtalon valikoimia, tulee oman elämäntehtävän ohje. Ihmisen vastaus kohtalon ja ympäristön haasteeseen on toimia johdonmukaisesti ja päättäväisesti oman elämäntarkoituksen ja siitä seuraavan kutsumuksen mukaisesti. Elämäntarkoituksen kanssa emme siis ole ainoastaan kontemplatiivisessa suhteessa, kuten kohtalon kohdalla. Kohtalon osalta pyrimme havaitsemaan elämämme tapahtumiin kätkeytetyt merkitykset ja mielekkyyden, kun taas elämäntarkoitus vaatii meitä aktiiviseen, positiiviseen ja vapaaseen toimintaan niissä valinnanvapauden rajoissa, jotka kohtalo asettaa. Asenteemme on moraalinen ja kysymme: Mitä aion elämälläni tehdä? Pyrimme täyttämään kutsumustamme, mutta voimme myös kokea itsemme voimattomiksi täyttämään hetken vaatimuksia. Kelly katsoo, että valinnanvapauden ja kohtaloon kohdistuvan pohdinnan välisessä jännitteessä syntyy eräänlainen itsen kehityksen ja luomisen dialektiikka, ja kehittää Schelerin kohtaloa koskevaa teoriaa tämän näkemyksen pohjalta. (Kelly 1998, 156.)

Luonnollisen välttämättömyyden ja valinnanvapauden ulkopuolella on vielä olennainen välttämättömyyden laji, joka näkyy erityisen selkeästi taistelussa tuhoutuvan sankarin elämänsäkaressa. Sankarin tuhoutuminen ei ole seurausta hänen perityistä taipumuksistaan, ei myöskään toisten ihmisten toiminnasta tai muusta määrätystä syystä. Kuitenkin sankarin kohtalo näyttää väistämättömältä. Väistämättömyys syntyy ristiriidasta, joka vallitsee sankarin ja hänen tilanteensa välillä. Sankarin kohtalo joutuu ratkaisemattomaan ristiriitaan sen kanssa mitä hänestä sisimpien arvostusten tasolla on tullut. Hän joutuu tekemään tekoja, jotka ovat vastoin hänen moraalisia arvojaan. Tämä sankarin ja hänen kohtalonsa suhde on mielekäs, mutta ei kausaalisesti ymmärrettävissä. Kelly näkee samaa väistämättömyyden ja vapauden ristiriitaa esim. Martti Lutherin elämässä. Luther ei kuitenkaan ole traaginen sankari, sillä hän tunsi olevansa täysin vapaa toimimaan tavalla, johon koki olevansa pakotettu. Tällaisessa vapauden ja välttämättömyyden dialektiikassa ihminen ”tulee siksi, mitä hän on”, kuten Nietzsche asian ilmaisee. Kertomuksessa, jonka ihminen itsestään kertoo, hänen on asetettava kohtalon määräämä objektiivinen välttämättömyys omien arvostustensa ja kutsumuksensa raameihin. Kohtalo luo perustan, jolta tietylle yksilölle mahdollinen ykseys voi kasvaa. Se on kuitenkin harvoin täysin selkeä tai yksiselitteinen. Kohtalo tulee esille ennen ihmisen persoonana olemista, mutta kohtalon, ympäristön ja henkilökohtaisen kutsumuksen kautta ihmisestä tulee se kokonaisuus, joka mahdollistaa nämä kolme itsenä olemisen perustaa. Kohtalo luo jännitteen itsen löytämisen ja luomisen välille ja tämä jännite on seurausta siitä, että vapaus tekee mahdolltomaksi täysin ymmärtää ihmisen elämän kokonaisuutta. (Kelly 1998, 156-158.)

Kelly toteaa, että Schelerin kohtaloa koskeva ajattelu on voimakkaassa ristiriidassa eksistentiaalifilosofian kanssa. Schelerin filosofian näkökulmasta elämässä esiintyvä traagisuus on todellista ja syvää, sillä se ei riipu ihmisestä itsestään ja

hänen asenteistaan tai päätöksistään, vaan on osa maailman itsensä rakennetta. Ihmisellä ja ihmisyyteisellä on vapautensa, mutta vapaus on kohtalon ja kutsumuksen kautta vahvasti rajoitettua. Ne eivät määrää ihmisen elämää, mutta kulkevat siinä koko ajan mukana ja merkitsevät toisaalta väistämätöntä kärsimystä, mutta tuovat toisaalta jatkuvasti ihmisen nähtäville elämään kokonaisuutena ja erityisesti hänen yksilölliseen elämäänsä kätkeytyvää merkityksellisyyttä. (Kelly 1998, 158-159.)

5.5 Ordo amoris, kohtalo ja kutsumus kasvatuskäsitteinä

Ordo amoriksen käsitteessä ovat esillä oleelliset yksittäistä ihmistä määrittävät ulottuvuudet. Siinä tulevat esille rakkaus persoonaa rakentavana voimana ja arvot, joiden omaksumisen kautta persoona rakentuu. Myös jokaisella aikuisella ja lapsella koulussa on oma rakkauden järjestyksensä, jonka mukaan hän elää ja toimii.

Opettaja kohtaa päivittäin oppilaissaan hyvinkin voimakkaita eroavuuksia suhteessa opetettaviin asioihin, sekä oppilaiden välillä että yksittäisessä oppilaassa. Kaikki ei selity lahjakkuuden tai sen puutteen, synnynnäisten ominaisuuksien tai jonkin psykologisen luokituksen kautta. Jokaisessa koulussa pyritään esimerkiksi juurruttamaan oppilaisiin huolellisuuden hyvettä. Päämääränä on ihminen, jonka työn laatuun voidaan luottaa. Huolellisuutta myös arvioidaan useimmissa kouluissa. Pinnallisesti arvioiden näyttääkin siltä, että osa oppilaista on selkeästi ”huolellisia” ja osa ”huolimattomia”, varsinkin jos tarkastellaan heidän hienomotorisiin taitoihinsa, pulpetin, naulakon ja oman ulkoasun siisteyteen, välineiden mukaan ottamiseensa ja läksyihin liittyvään muistamiseen liittyviä taitoja. Lähemmässä tarkastelussa ilmenee kuitenkin usein, että tässä mielessä ”huolellinen” oppilas tuntee voimakasta rakkautta järjestystä ja harmoniaa kohtaan. Hänen mielenkiintonsa on esteettinen ja tulee sen vuoksi herkästi nähtäville.

Sen sijaan oppilaiden joukossa voi olla yksilö, jonka koko asennetta koulun huolellisuutta koskeviin tavoitteisiin näyttää leimaavan täydellinen välinpitämättömyys. Käsiala on luettavaa, pulpetista korjataan ylimääräiset roskat, kengät laitetaan siististi naulakon alle, välineet otetaan mukaan ja kynnenaluset pestään vain kun joku näitä toimituksia kerta toisensa jälkeen vaatii ja myös rankaisee laiminlyönneistä. Näyttää kuitenkin olevan lähes säännönmukaista, että jos tällainen oppilas on tasapainoinen ja henkisesti terve, hänen elämässään on yksi tai useampi alue, joilla huolellisuus ja asiaan paneutuminen on esimerkillisen tarkkaa ja yksityiskohtaista. Rakkauden kohde voi olla esimerkiksi jalkapallo, tekniset kohteet ja laitteet, vitsit ja tarinat, kirjat, musiikki, tms.. Näissä asioissa lapsi ei tarvitse erityistä kehoitusta paneutua asiaan tai nähdä vaivaa taitojen ja tietojen kartuttamiseksi. Hän tarvitsee vain ihmisen, joka huomattuaan tällaisen vahvan alueen lapsen elämässä, ensiksi tarjoaa välineitä ja olosuhteet edistymiselle tässä asiassa ja toiseksi huolehtii siitä, että muitakaan kasvamisen ja oppimisen alueita ei kohtuuttomasti laiminlyödä.

Rakkauden järjestys ja sen merkitys lapsen arkitoimissa tulee esille monissa muissakin yhteyksissä koulussa. Kasvattajan pysähtyminen yksittäisen lapsen kohdalle niin, että tälle kyseiselle lapselle ominainen rakkauden rakenne pääsisi

tulemaan esille ei ole tärkeää sen takia, että opetus pitäisi mukauttaa tätä havaittua rakennetta vastaavaksi. Tällainen toiminta olisi virhe sekä lapsen että yhteisön kehittymisen näkökulmasta. Kapea-alainen opetuksen yksilöllistäminen rikkoisi hyvin perusteltua yleissivistyksen tavoitetta vastaan ja johtaisi lapsen, ja lapsen myötä hänen nykyisen ja myöhemmän ympäristönsä vahingolliseen arvorakenteen kapeuteen ja yksipuolisuuteen. Lapseen tutustuminen hänen syvimpien arvostustensa tasolla ja hänen arvorakenteensa hyväksyminen on kasvattajalle oleellisen tärkeää, jotta hän tuntemuksensa perusteella osaisi säädellä omaa toimintaansa ja kohdistaa monipuolisia kasvamisen haasteita kunkin lapsen kohdalla yksilöllisesti ja hänen mahdollisuuteensa ja rajoituksensa huomioiden. Ilmapiiri on kasvamiselle suotuisa silloin, kun lapseen kohdistetaan kehittymisen vaatimuksia hyväksyvässä ja hänen erityislaatuensa tunnustavassa ilmapiirissä.

Jos koulussa tunnustettaisiin siellä toimivien ihmisten yksilöllisyys tässä syvässä, ordo amoriksen käsitteen sisällön osoittamassa mielessä, moni aikaa ja energiaa vievä ”kasvatustoimi” jätettäisiin tekemättä. Ihmisten välinen erilaisuus on niin syvällä heidän arvorakenteessaan, että muuttamisyriytykset ovat toisaalta turhia. Toisaalta ne voivat olla myös vahingollisia, jos muuttamisyriytysten kohde joutuu toistuvasti kokemaan yksilöllisyytensä sopimattomana tai kiellettyinä. Todellisuudentajuista ja yksittäisen ihmisen omanarvontuntoa rakentavaa on ottaa erilaisuus yhdessä toimimisen ja työskentelyn lähtökohdaksi. Erilaisuuden lähtökohtainen tunnustaminen esimerkiksi koulussa ei merkitse sitä, että jokainen saa tehdä sitä mistä eniten pitää ja silloin kun tahtoo. Yhdessä toimimista voidaan ja käytännössä pitää säädellä normeihin ja sitovin sopimuksin. Normeihin sisältyvät vaatimukset ja rajoitukset ovat oikeutettuja, jos ne ulottuvat vain pinnallisen tapakäyttäytymisen tasolle. Hyvän käytöksen ja toiset ihmiset huomioivien tapojen vaaliminen ei uhkaa kenenkään oikeutta oman itsensä toteuttamiseen. Ne ovat pikemminkin usein sen välttämätön edellytys.

Koulun näkökulmasta ordo amoris ei kuitenkaan ole pelkästään toteamisen asia. Schelerin ajattelun valossa yksi kasvatuksen perustehtävistä on saattaa lapsi tekemisiin mahdollisimman laajasti eri arvotasojen arvojen kanssa ja auttaa häntä näin rakentamaan ja laajentamaan omaa ordo amoristaan. Tässä tehtävässä onnistumiseen vaikuttavat monet tekijät. Esimerkiksi lähdettäessä luokkaretkelle Korkeasaareen opettaja pyytää neljäsluokkalaisia muodostamaan enintään neljän oppilaan ryhmiä saarella liikkumista ja tehtävien tekemistä varten. Muutama ryhmä muodostuu oppilaista, jotka preferoivat tarjolla olevista arvojoukoista sosiaaliseen kanssakäymiseen liittyvät arvot. Heidän perusmielenkiintonsa suuntautuu kavereihin, joiden kanssa retkipäivä vietetään, yhteisiin puheenaiheisiin, jaettuihin kokemuksiin, jne., ja tarjolla olevat muut sisällöt ovat heille toisarvoisia. Jotkut oppilaista ovat suhteellisen välinpitämättömiä seuran suhteen, mutta kiinnostuneita näytteillä olevista eläimistä, joiden joukossa erityisesti jotkut herättävät heidän mielenkiintonsa. He pyrkivät etsimään itselleen ryhmän, joka jakaa saman harrastuksen tai jonka muut jäsenet eivät ainakaan aseta esteitä harrastuksen mukaiselle toiminnalle. Edelleen mukana on joukko oppilaita, joille rohkeuden ja fyysisen suorituksen kautta saavutettavat seikkailulliset arvot valikoituvat ensisijaisiksi. Päästyään valitsemaan ryhmänsä, he hakeutuvat toistensa seuraan voidakseen kiipeillä kallioilla, kokeilla kykyään väistää ärsyntyneen kamelin sylkäisyä, jne..

Varsinaista ryhmään kohdistuvaa valintaa edeltää siis arvojen järjestykseen asettamisen akti, joka rajoittaa ja määrää valinnan suuntaa. Oppilaiden preferenssit ovat joka tapauksessa olemassa, vaikka opettaja ei antaisi heille vapautta valita itsenäisesti ryhmiään.

Päätöksillään opettaja voi joko rajoittaa olemassa olevaa arvosuuntautumista ja pyrkiä luomaan mahdollisuuksia uusien arvojen kokemiselle, tukea jo olemassa olevia preferenssejä tai hakea tasapainoa näiden kahden asian välillä. Päätöksiä edeltää opettajan oman arvorakenteen mukainen arvojen järjestykseen asettaminen. Antaessaan oppilaille valinnanvapauden ryhmien kokoamisessa opettaja voi suuntautua esimerkiksi tavoittelemaan juuri kunkin oppilaan yksilöllisen arvorakenteen ja yksilöllisyyden vahvistamista. Samalla hän saavuttaa myös niitä mielen-tila-arvoja, jotka ovat seurausta siitä, että ryhmien kokoamisessa ei ajauduta konfliktitilanteeseen. Määrätessään itse ryhmien kokoonpanot opettaja voi tavoitella esimerkiksi oppilaiden arvorakenteen laajentumista varmistamalla, että samalla tavalla suuntautuneet oppilaat eivät työskentele samassa ryhmässä ja antamalla ryhmille tehtäviä, joiden suorittaminen suuntaa heidän huomionsa tiettyihin asioihin. Näin tehdessään hän mahdollisesti ajautuu ristiriitaan oppilaiden välittömän tahdon kanssa ja joutuu sietämään siitä johtuvia negatiivisia tila-arvoja. Tasapainoa oppilaiden oman suuntautumisen ja arvomaailman laajenemiseen tähtäävän kasvatuspyrkimyksen välille voi hakea esimerkiksi antamalla oppilaiden valita ryhmänsä siten, että joukossa on jokaiselle oppilaalle ainakin yksi samalla tavalla suuntautunut kaveri ja suunnittelemalla ryhmille monipuolisia tehtäviä, joiden kautta uusien arvojen kohtaaminen on mahdollista.

Yksi koulumaailman ilmiöistä on, että tietyt asiat näyttävät olevan joidenkin oppilaiden ”kohtalo”. Samoin on myös koulun aikuisten kohdalla. Sama oppilas ajautuu kiusaamisen kohteeksi, sama puolestaan kiusantekijäksi kerta toisensa jälkeen, samat rämäpääät lähetetään kesken koulupäivän ommeltaviksi tai kipsattaviksi, jollakin on aina parvi ystäviä ympärillä, kun toinen jää lähes aina yksin, jne.. Tiettyä opettajaa pelätään, kun taas toinen ajautuu jatkuvasti oppilaidensa ja työtovereidensa vallankäytön kohteeksi, lapset kerääntyvät välitunneilla tiettyjen opettajien ympärille, kun taas toiset saavat hoitaa valvontavelvollisuutensa aina ”rauhassa”. Kasvattajien kesken usein toistettu lause ”yksi on hyvä yhdessä, toinen toisessa” näyttää sekin olevan pikemminkin omien tasa-arvotoiveiden heijastusta kuin tosiasia, sillä myös sekä teoreettinen että käytännöllinen menestys ovat monesti samojen oppilaiden ”kohtalo”, ja usein jopa kaikkien oppiaineiden osalta. Kasvattaja huomaa rehellisesti asioita tarkastellessaan, että osa siitä mitä oppilaille tai työtovereille tapahtuu, on kohtalonomaista, eikä kohtalo näytä olevan oikeudenmukainen. Asiat vain tapahtuvat ja kun ne tapahtuvat, toteamuksena voi olla ainoastaan: Sehän oli arvattavissa, kun kysymys oli juuri hänestä.

Jos kouluyhteisössä edetään toteamista pidemmälle ja tiedostetaan tapahtumisen takana olevat syvemmät rakenteet, on mahdollista pyrkiä muuttamaan niitä, ts. puuttua kohtalon kulkuun. Esimerkiksi kiusaamistapauksissa hyvä ja käyttökelpoinen nyrkkisääntö nollatoleranssista ja asiaan puuttumisesta välittömästi vaatii tuekseen sekä kiusatun että kiusaajan elämäntilanteeseen perehtymistä. On pyrittävä selvittämään ne oppilaiden syvimmissä arvostuksissa vallitsevat vinoutumat, joilla voi olla osuutta ajautumisessa kiusaamisen kohteeksi tai sadistisiin tekoihin.

Tämä voi johtaa esimerkiksi siihen, että kiusatussa pyritään konkreettisissa tilanteissa arvostuksen ja rakkauden kautta herättämään rakkautta omaa itseä kohtaan ja siitä seuraavaa itsekunnioitusta, joka estää alistumisen kiusanteon kohteeksi. Kiusaajan osalta kysymykseen voi tulla sama asia, jolloin koettu omanarvontunto johtaa kiusaamisesta pidättäytymiseen. Kiusaaja voi myös olla taustansa vuoksi täysin sokea joillekin ystävyyteen ja ihmissuhteiden rakentamiseen liittyville arvoille, tai nämä arvot ovat muuttuneet vastakohtikseen. Tällöin näitä arvoja tulisi nostaa esille hänen omaksuttavikseen. Schelerin teorian näkökulmasta koulussa tulisi nimenomaan keskittyä arvojen kautta tapahtuvaan kasvattamiseen.

Arvottoman ja arvoja mitätöivän elämäntavan tai sen seurausten esittäminen opetusmielessä ei johda toivottuun tulokseen, sillä arvomaailmaltaan vinoutunut ja vihan vallassa oleva lapsi ei suinkaan ”ota opikseen” esim. raakuuden seurauksia katsellessaan. Pahuuden katseleminen ainoastaan ruokkii jo vääristyneitä taipumuksia. Pahantekijä nousee herkästi ihanteeksi ja esikuvaksi vihaavalle lapselle. Sen sijaan positiivisen arvon kanssa kosketuksiin pääseminen antaa lapselle kasvamisen virikkeen, tai jos kysymyksessä on esikuvallinen ihminen, kasvamisen mallin. Käsitteenä kohtalo kuvaa hyvin sitä haastetta, jonka edessä kasvatusyhteisö on tällaisissa tapauksissa. Kuten Scheler toteaa, parantuminen on hidasta, mutta se ei ole mahdotonta. Se vaatii yhteisön määrätietoista ponnistelua, jolla tähdätään pinnallisen käyttäytymisen ohessa myös syvempien rakenteiden tervehdyttämiseen.

Työyhteisön kannalta ongelmallisen aikuisen kohdalla paheksumista ja muuttamisyrityksiä parempi suhtautumistapa voisi olla hänen arvorakenteensa ja siitä seuraavan kohtalonsa hyväksyminen osana yhteisön rakentamisen potentiaalia. Opettajan voimakas autoritäärisyys voi olla seurausta esim. järjestykseen kohdistuvasta rakkaudesta, joka arvojärjestyksessä ohittaa ne mielihyväärvot, jotka olisi mahdollista saavuttaa oppilaiden ja työtovereiden hyväksynnän kautta, jos omaa ihannetta tässä suhteessa laskettaisiin. Tällainen opettaja voi, tavallaan kaikkien muidenkin puolesta, pelkällä olemuksellaan luoda aikuisten ja lasten välille etäisyyttä, joka on tärkeätä sekä oppilaan itsenäisyyden että aikuisen työssä jaksamisen kannalta. Hän voi myös omalla toiminnallaan nostaa järjestyksen arvot toistenkin ulottuville ja omaksuttaviksi. Kun järjestyksen luomiseen tähtäävää toimintaa aletaan arvostaa yhteisössä eikä sitä koeta toisten arvorakennetta uhkaavana vaan täydentävänä tekijänä, voi pelko muuttua kunnioitukseksi. Vastaavasti helposti lähestyttävä, yksilöllisiä arvoja kunnioittava opettaja voi olla tällainen ihmisrakkautensa vuoksi. Hän voi tarjota oppilailleen ja työtovereilleen lämpöä ja läheisyyttä turvallisissa ja kontrolloiduissa olosuhteissa. Ihmisrakkautta omaavaan opettajaan kohdistuva väärä vallankäyttö on usein seurausta siitä, että yhteisö ei kykene arvostamaan tätä ominaisuutta ja ajautuu halveksimaan hänen parhaimpia puoliaan ja pitämään niitä heikkouksina. Arvostetuksi tuleminen voi auttaa opettajaa pois väärästä alistumisesta ja asemasta, jossa hän on muiden ihmisten hyväksikäytön kohteena.

Ihmisten elämää leimaa nykyisin usein jo lapsuudesta asti eräänlainen näköalattomuus ja pessimismi. Ihanteita on varsin vähän ja aikuiselämää koskevissa tavoitteissa eivät kuvastu pyrkimykset ”suuriin tekoihin” ainakaan siinä mielessä, että omalla elämällä nähtäisiin korvaamaton merkitys esimerkiksi yhteisön raken-

tamisen kannalta. Tämä ei ole ihme, sillä harva aikuinenkaan näkee oman elämässä korvaamattomuuden näkökulmasta. Elämän ja ihanteiden turhuus siirretään herkästi, joskin usein tahattomasti kasvavalle lapselle. Kutsumuksesta ei juuri puhuta, sillä se vaikuttaa vanhanaikaiselta ja koko sanalla on metafyyminen kaiku.

Schelerin teoria henkilökohtaisesta kutsumuksesta on sisällöltään lähellä mm. puritaanien käsitystä, jonka mukaan kutsumus ei kuulu vain joillekin erityisryhmille, esim. papeille, vaan jokaisella ihmisellä on oma, Jumalalta saatu, arkitoimiin liittyvä kutsumuksensa. Scheler ei kuitenkaan liitä kutsumukseen jumalallista alkuperää, vaan katsoo sen syntyvän luonnollisella ja yksilöllisellä tavalla ihmisen ja maailman kohtaamisen seurauksena. Jokainen ihminen on yksilöllisen arvorakenteensa puolesta ainutlaatuinen ja tämä ainutlaatuisuus tekee hänestä korvaamattoman. Tähän korvaamattomuuteen ankkuroituu hänen kutsumuksensa, jota kukaan muu ei voi täyttää. Näin ymmärrettynä kutsumus on luonnollinen tosiasia, joka vaatii ainoastaan toteuttamista. Ei siis ole liiallista tai vahingollista idealismia puhua lapselle hänen kutsumuksestaan, jota hän jo lapsena toteuttaa, ja jonka täsmentymistä ja täyttymistä hän voi ilolla ja itsensä merkitykselliseksi tuntien odottaa.

6 SCHELERIN MORAALIFILOSOFIA

Formalismus-teoksensa toisen painoksen esipuheessa Scheler tuo tiivistetysti esille oman etiikkansa erityispiirteitä. Hän kutsuu sitä näkökulmasta riippuen ”emotionaaliseksi intuitionismiksi”, ”sisällölliseksi apriorismiksi” ja ”personalismiksi”. Hän toteaa etiikkaansa joka tapauksessa, tarkasteltiinpa sitä mistä tahansa suunnasta, edustavan ankaraa absolutismia ja objektivismia ja suuntautuvan kaikkia relativistisia ajattelutapoja vastaan. Absoluuttisuus ei ilmene formaaleina sääntöinä tai velvollisuusluetteloina, vaan perustuu arvojen aprioriseen todellisuuteen. (GW2, 14-15.) Tarkastelen seuraavassa aluksi Schelerin absolutismin erityisluonnetta ja sen jälkeen hänen etiikkaansa emotionaalisen intuitionismin ja sisällöllisen apriorismin näkökulmista. Lopuksi tarkastelen eräitä moraalifilosofisessa keskustelussa keskeisiä käsitteitä Schelerin filosofian valossa. Personalismia käsitellen erikseen omana päälukunaan, sillä se on näkökulmana tutkimustehtävääni ajattelun kaikkein keskeisin.

Kuten eettiset teoriat yleensä, myös Schelerin etiikka muodostaa kokonaisuuden, jonka rakenne on tunnettava, jotta sen selityskykyä voisi esimerkiksi ajatuskokein testata. Pyrin tekstissä valottamaan Schelerin etiikan avaamia näkökulmia kasvatukseen ja erityisesti moraalikasvatuksen kysymyksiin mm. juuri ajatuskokeiden ja esimerkkitapausten kautta. Jotta nämä tekstiosuudet tulisivat ymmärrettävämmiksi, teen aluksi lyhyen, omaan tutkimukseeni perustuvan yhteenvedon Schelerin eettisen teorian ydinkohdista. Scheler katsoo, että

1. etiikalla on absoluuttinen ja universaali perusta arvoissa ja niiden keskinäisessä järjestyksessä,
2. kaikki etiikan keskeiset käsitteet, kuten velvollisuus, hyve, hyvä, paha, oikea, väärä, jne. määrittyvät arvojen kautta,
3. ihminen kokee arvot ja niiden keskinäisen järjestyksen emotionaalisen intuition kautta,
4. tärkeimmät emotionaaliset aktit ovat arvojen järjestykseen asettaminen, puhdas tunteminen ja rakastaminen (vihaaminen) ja näistä
5. arvojen järjestykseen asettaminen on aina moraalinen aktiviteetti, vaikka arvot sinänsä eivät omaa moraalista luonnetta,
6. emotionaalisten aktien toiminta on riippuvaista toisaalta ihmisen omasta *ordo amoriksesta* ja toisaalta tarjolla olevasta arvomaailmasta ja
7. tarjolla oleva arvomaailma määräytyy vallitsevan eetoksen mukaan.

Tekstissä viitataan usein Schelerin formaalia etiikkaa vastaan suuntaamaan kritiikkiin. Kritiikin kohde on erityisesti Immanuel Kantin (1724-1804) moraalifilosofia. Useat kriitikot (mm. Philip Blosser 1995 ja Susanne Weiper 2000) katsovat Schelerin tulkitsevan Kantia huolimattomasti tai virheellisesti. Scheler käyttääkin formaalin käsitettä usein yleisemmässä merkityksessä. Tällöin se viittaa etiikkaan, joka perustuu universaaliin järkeen ja jossa ihmisen toiminnan moraalialueen tarkasteluun rationaalisten moraaliperiaatteiden noudattamisen näkökulmasta. Käytän käsitettä tässä yleistävässä merkityksessä.

6.1 Etiikan pysyvä ja muuttumaton perusta

Yksi Schelerin kritiikin kohteista olivat erilaiset 1900-luvun taitteessa nousseet, lähinnä porvarilliseen kapitalismiin kytkeytyneet relativistiset moraaliopit. Hän esittää yhdeksi niiden syntyisistä historiassa näkyvän tosiasian, että arvostukset ja niiden kohteet vaihtelevat paikasta ja historiallisesta aikakaudesta riippuen. Tästä vaihtelun tosiasiasta vedetään se virheellinen johtopäätös, että arvostuksissa, arvoissa ja sen myötä etiikassa ei ole mitään pysyvää ja absoluuttista. Scheler myöntää, että vaihtelua on aina tapahtunut ja tapahtuu, ja että ei ylipäättään ole mahdollista luoda etiikkaa, joka kattaisi kaikki mahdolliset arvot ja olisi pätevä kaikkina mahdollisina aikoina ja kaikissa mahdollisissa paikoissa. Vallitseva eetos ja siihen liittyvä faktinen moraali ei koskaan voi saavuttaa tasoa, jossa arvomaailma koko rikkaudessaan olisi läsnä. Etiikka voidaan kuitenkin rakentaa pysyvän ja absoluuttisen varaan. Tämä etiikan absoluuttinen perusta koostuu arvoista ja niiden keskinäisestä järjestyksestä. Arvoja ja niiden hierarkiaa on tässä yhteydessä tarkasteltava riippumattomina niistä esineistä ja päämääristä, joiden yhteydessä ne ovat historian kulussa tulleet ihmisten ulottuville. (GW1, 386-387.)

Scheidet man nur scharf die Wertqualitäten selbst von den Güterwerten und Zweckzusammenhängen, in denen sich diese und ihre Vorzugsgesetze jeweilig historisch darstellen, so zeigt sich auch ein materialer Bestand solcher Werte und deren Rangordnung von geschichtlichem Wechsel unabhängig – wie sehr auch jeweilig noch neue Werte und neue Vorzugsregeln zu den gegebenen hinzutreten können. (GW1, 387.)⁴⁵

6.2 Kehittyvä ja muuttuva etiikassa

Etiikan absoluuttinen perusta on siis Schelerin mukaan arvoissa ja niiden keskinäisessä järjestyksessä. Näiden lisäksi etiikka koostuu monista sellaisista sisällöistä, joita on syytä tarkastella suhteellisuus-absoluuttisuus-näkökulmasta. Scheler mainitsee viisi etiikan tutkimuskohdetta, joissa tämä näkökulma on keskeinen: eetos, eettinen argumentointi, instituutiotyypit, käytännöllinen moraali ja tapakäyttäytyminen. (GW2, 303.)

6.2.1 Eetos

Eetoksessa tapahtuvat muutokset ovat seurausta arvojen tuntemisessa ja niiden järjestykseen asettamisessa tapahtuvista muutoksista (GW2, 303). Eetos ei Schelerin mukaan ole vain tulosta sopeutumisesta ja reaktioista vallitseviin luonnon-olosuhteisiin tai tarjolla oleviin kulttuurituotteisiin jonkin vallitsevan periaatteen mukaisesti. Tällaisina periaatteina tuodaan esille esimerkiksi hyvinvointi, kulttuuri-kehitys, elämän maksimointi, jne., ja ajatellaan, että mainittu periaate on jatkuvasti historiassa määrännyt eetoksen muotoutumista. Scheler näkee suhteellisuuden eetoksen muotoutumisessa syvempänä. Kysymys on muutoksista, joita ohjaavat periaatteet itsessään muuttuvat ajasta ja paikasta riippuen. Tästä johtuu, että men-

neisyyden ihmisillä on voinut olla mitä kirkkain tietoisuus omista arvostuksistaan, mutta tämän ajan ihminen epäilee sitä. Hän tarkastelee menneisyyttä omaan eetokseensa sisältyvien arvojärjestysperiaatteiden kautta, ja niiden valossa menneisyyden eetokset vaikuttavat jopa mielettömiltä. Vaikka muutokset eetoksissa ovatkin olemukseltaan syviä ja arvojärjestysperiaatteisiin asti ulottuvia, pysyvät arvot ja niiden keskinäinen järjestys muuttumattomina. (GW2, 305-307.) Scheler vertaa eetosta ja siinä tapahtuvaa muuttumista geometriaan ja sen kehitykseen: (Eetoksen muutos muuttaa arvoja itseään...)

...so wenig wie die Auffindung von Geometrien mit verschiedenen Axiomensystemen, die sich von Auffindung neuer Sätze innerhalb eines jeden scharf scheidet, die Geometrie selbst relativer macht, als sie es von Hause aus ist. (GW2, 307, alaviite.)

46

Scheler kritisoi arvorelativisteja näkemyksestä, jonka mukaan arvot ovat pelkkiä ajassa elävien arvostusten symboleja, jotka muuttuvat arvostusten muuttuessa. Tässä näkemyksessä historiaa tarkastellaan ajan vaatimuksiin sopeutumisten sarjana ja useimmiten tarkastelija näkee sopeutumisen samalla edistymisenä. Tällöin oman ajan faktinen eetos edustaa korkeinta saavutettua tasoa. Scheler katsoo tämän heijastavan kyvyttömyyttä arvostaa arvomaailman rikkautta ja sitä miten se on avautunut menneiden aikojen eetoksissa. (GW2, 308.)

Formaali etiikka puolestaan syylistyy Schelerin mukaan toisenlaiseen harhaan. Kun sen piirissä ei tunnusteta etiikan ja käytännöllisen moraliteetin välille asettuvaa eetosta, ei voida myöskään myöntää eetoksessa esiintyviä muutoksia. Tällöin on ajateltava, että ajasta ja paikasta riippumatta sama eetos on aina ollut vähintäänkin piilevänä, ja että ihmiset ovat aina olleet tietoisia todellisesta ”hyvästä” ja ”pahasta”. Tämä edellyttäisi etiikalta sellaista luovuutta, että se ei Schelerin mukaan ole mahdollista. Koko arvomaailmaa ja sen täydelliseen käsittämiseen liittyvää välineistöä ei voida asettaa minkään yhden etiikan muottiin. Eetos on itsessään kaiken historian keskeisin historia (*Geschichte in aller Geschichte*), ja siinä esiintyvät muutokset on paitsi myönnettävä, myös nähtävä rikkautena, sillä eetosmuutoksissa arvomaailma avautuu aina uudesta näkökulmasta. (GW2, 308-309.)

Muutos eetoksessa käynnistyy Schelerin mukaan moraalisuskonnollisten ne-rojen kautta. He toimivat arvomaailman avaajina ja arvojen järjestykseen asettamisen periaatteiden uudistajina. Samalla kun uudistuminen ja arvomaailman laajentuminen tapahtuvat, käynnistyy vallitsevien arvojen suhteellistuminen. Tässä yhteydessä ei ole kysymys siitä, että entiset arvostukset ja niihin johtaneet arvojen järjestykseen asettamisen säännöt itsessään todettaisiin epäpäteviksi. Ne pysyvät voimassa, mutta menettävät aseman, jossa niitä pidetään ainoina mahdollisina tai parhaina. (GW2, 309.)

Eetosmuutosten hyväksymien osana ihmisen historiaa ei merkitse sitä, että moraalisen alueen virheet ja väärät arvostukset ja arvojärjestyssäännöt kielletäisiin. Historiassa on useita esimerkkejä vääristyneisyydestä arvojärjestyssäännöissä ja siitä johtuneista arvojärjestyksenvirheistä sekä objektiivisesti parempien arvostusten kumoamisista heikompien arvojen voimalla. Esimerkkinä kehityskulusta, jossa alempi arvo syrjäyttää ylemmän Scheler mainitsee kateuden tunteeseen perustu-

van vääristymän. Kateus johtaa kadehtijan itsepetokseen, jossa hän alkaa ”halveksia” havaitsemaansa, mutta saavuttamattomissa olevaa arvoa.* Joskus tällaiset arvoihin liittyvät harhakäsitykset saattavat lyödä leimansa kokonaisille aikakausille ja yhteisöjen elämäntavoille. Scheler mainitsee esimerkkinä aristokraattiset yhteisöt, joissa vitaaliarvot toimivat valikoivana periaatteena kaikessa norminmuodostuksessa koskien valta-asemia, politiikkaa, yms.. (GW2, 310.)

Hans Rainer Sepp valaisee Schelerin eetosoppia eetoksen funktioiden näkökulmasta. Eetoksen ensimmäinen funktio, arvojen välittäminen moraliteetin alueelle, luo Seppin mukaan perustan kaikessa faktisessa arvoista johtuvassa asennoitumisessa esille tulevalle konteksti- ja tilannesidonnaisuudelle, situatiivisuudelle. Eetoksen muotoutuminen on itsessään radikaalisti situatiivista. Eetoksen kautta puhtaat arvot tulevat esille tiettyyn kontekstiin ja tilanteeseen. Tämän vuoksi Scheler katsoo, että aidossa filosofisessa etiikassa ei voi olla kysymys siitä, että vallitsevan etiikan arvostelmat ja moraalisäännöt johdetaan joistakin yleisperiaateista. Pitkemminkin filosofin tehtävänä on pyrkiä filosofis-fenomenologiseen ”nousuun” vallitsevien tilanteeseen sidottujen arviointisääntöjen, yms. yläpuolelle näkemään eetoksessa annettuina tulevat arvot puhtaasti, ilman niiden liittämistä vietteihin. (Sepp 2000, 91-92.) Schelerin mukaan arvojen esille tuleminen tietyssä yhteisössä on aina sidoksissa siinä vallitsevaan viettirakenteeseen. Viettirakenne toimii arvoja valikoivana kriteerinä. Tämä pitää paikkansa myös silloin kun eetoksen rakentuminen perustuu korkeille henkisille arvoille. Jotta arvoihin kohdistuva tieto olisi luotettavaa, on vallitsevasta viettirakenteesta kyettävä irtautumaan. (GW 8, 93, 426.)

Seppin toinen argumentti koskee eetosta siltana universalismin ja relativismin välillä. Arvomaailma on transsituatiivinen, se ei riipu ajasta tai paikasta, kun taas moraali on niihin sidoksissa. Eetos tuo moraaliin universaalit arvot ja muotoutuu näihin arvoihin kohdistuvan valinnan kautta. Valinta puolestaan riippuu vallitsevan arvottamisen ja vallitsevan viettirakenteen ykseydestä. Koska eetoksen muotoutumiselle on tyypillistä rajoittua vain tiettyjen arvojen esille nostamiseen ja arvostamiseen, on tästä seurauksena eetoksen muotojen moninaisuus ja edelleen suljettujen arvosysteemien pluraliteetti. Moninaisuudessa näkyvä vaihtelu arvostusten välillä on kuitenkin vaihtelua ainoastaan valinnoissa ja näkökulmissa ja perspektiiveissä, arvot itsessään pysyvät muuttumattomina. Toisaalta on kuitenkin niin, että tietty arvo tai arvojen välinen suhde voi tulla esille vain tietyssä perspektiivissä, ja universaali arvokosmos avautuu aina vain osittain. Eetoksella on kuitenkin taipumuksena absolutisoida ja totalisoida sen perspektiivin mukaiset arvot, joka on vallitsevana. (Sepp 2000, 92.)

Scheler (GW2, 307) kutsuu tätä eetoksen kautta tapahtuvaa arvokosmoksen osittumista ensimmäisen järjestyksen mukaiseksi muuttumiseksi, joka on eri asia kuin erot ihmisten sopeutumisessa tiettyyn arvomaailmaan. Eetoksen muodoissa näkyvät muutokset ovat esirelativistisia, sillä arvot, joihin eetosta määrittävät perspektiivit avaavat näkymiä, ovat itsessään muuttumattomia. Schelerin käsitykset edustavat Seppin mukaan sekä absolutismista että relativismista poikkeavaa

* Schelerin käsitys kateuden tunteesta ja sen vaikutuksista on teoksessa GW3, 33-147. Teorian pääkohdat

näkemystä. Absolutismi ja relativismi ovat siinä mielessä samanlaisia, että niiden piirissä asetetaan erilaiset eetoksen muodot vastakkain yhtenäisen mittarin kanssa. Absolutismissa eetokset normitetaan absolutisoidun mittarin perusteella, relativismi puolestaan kieltää kaikki esitetyt mittarit vetoamalla erilaisiin eetoksen muotoihin, ja sen piirissä muutokset eetoksessa ovat tulosta sopeuttamisesta erilaisiin mittareihin. Scheler katsoo, että eetoksen muotojen erilaisuus on huomattavasti radikaalimpaa. Se ei synny systemaattisesta sopeuttamisesta tiettyyn arvorakenteeseen, vaan on lähtöisin arvojen maailman moninaisuudesta itsestään. Schelerin käsityksen mukaan arvorelativismi on totta vain siinä mielessä, että arvot voivat tulla esille ainoastaan tietyssä perspektiivissä, vaikka ne itsessään ovat muuttumattomia. Hän ei kuitenkaan hyväksy myöskään absolutismia, jossa oletetaan pysyvä eetos. Tällöin ei pystytä tekemään eroa eetoksen ja moraliteetin välillä. (Sepp 2000, 92-93.)

Seppin kolmannen argumentin mukaan Scheler pystyy eetosopissaan yhdistämään puhtaan olemisen (reines Sosein) ja faktisesti koetun olemisen (erfahrenes Sein). Eetos ei tarkoita ainoastaan kulloinkin vallalla olevaa arvojen omaksumisen, arvostamisen ja viettien suuntautumisen yhteisvaikutusta. Enemmän kuin tätä, se tarkoittaa sitä konkreettista tapaa, jolla ilmiöitä havaitaan ja muodostetaan tietoa, sillä Schelerin käsityksen mukaan tietämisen ja ajattelemisen kohteet tulevat annettuina tunteen kautta. Arvostaminen tapahtuu henkisessä, korkeimmillaan rakastamisen aktissa, kun taas arvojen järjestykseen asettamisen akti tuo faktisen kokemuksen piiriin puhtaat olemisen sisällöt. Eetoksessa avautunut arvo-olemusten maailma (Wertewesenswelt) rajoittaa tunnettua olemista. Faktinen eetos puolestaan määrittelee vallitsevan maailmankatsomuksen, maailmaan liittyvän tiedon ja ajattelun rakenteen ja sisällön. Tämän vuoksi on vaikeata kuvata minkä tahansa ryhmän maailmankatsomuksen ja eetoksen muotoa, sillä tutkijan oman ryhmän maailmankuva on niin voimakkaasti vaikuttamassa hänen ajatteluunsa, että se tulee mukaan myös kuvaukseen. Vaikeuksia tuottaa myös nähdä eetosta ilmentävien muotojen ja sanojen taakse niihin asioihin, jotka perimmältään hallitsevat ja määräävät näitä sanoja ja muotoja. (Sepp 2000, 93-94.)

Eetos Schelerin esittämässä mielessä toimii Seppin neljännen argumentin mukaan arvojen funktionalisoitumisen käynnistäjänä ja välineenä. Eetoksessa välittyvään olemustietoon liittyvän funktionalisoitumisen teorian pyrkimyksenä on kuvata puhtaan olemustiedon siirtymistä faktiseen kokemukseen. Eetoksessa eivät ”konkretisoidu” ”yleiset” asiointilat, vaan perspektiiviin sidottu arvojen omaksuminen eetoksessa asettaa tarjolle määrätyt arvot faktisen kokemuksen ulottuville. Eetoksella on rajattu pääsy arvojen maailmaan ja tämän pääsyn rajat luovat muodon, jonka mukaisesti sen piirissä voidaan omaksua arvoja tunteen kautta. Paitsi arvojen, myös olemusten tunteminen on eetosmuodon määräämää, joten eetosmuoto implikoi myös olemusten funktionalisoitumista. Funktionalisoituminen tarkoittaa Seppin mukaan sitä että puhdas oleminen ei tule esille sinänsä, vaan ainoastaan eetoksen ja viettirakenteen määräämässä aikaan ja paikkaan sidotussa kontekstissa ja siitä tulee ajattelun muoto. Koska ajattelun muodot ovat tällä tavoin eetoksen pluraliteettiin sidottuja, on myös pääteltävä, että ne muodostavat yhtä lailla pluraliteetin. Sepp kiinnittää tässä huomiota Schelerin ajattelun selvään eroon suhteessa Kantiin, jolle ajattelun muodot edustivat pysyvyyttä. (Sepp 2000, 94.)

Scheler tekee Seppin mukaan selväksi, että asiat, jotka johtavat eetoksen uudistumisen ja muuttumiseen eivät tule sen itsensä ulkopuolelta. Seppin viidennen argumentin mukaan eetos rakentuukin itsestään käsin. Rakentava potentiaali on eetoksen omassa rakenteessa, mutta eetoksen kehittyminen tai tuho on aina ihmisistä riippuvaista. Persoonat saattavat omassa mielessään tapahtuvan muutoksen kautta oman ryhmänsä eetoksen muutoksen tilaan. He eivät tee sitä suunnitelmalla ryhmälleen uusia normeja, vaan koettuaan uuden arvon ja ryhdyttyään sitä eri aktiensa kautta arvostamaan, he toimivat toisille ihmisille esikuvina. Eetos ei myöskään muutu siten, että ryhmän toiset jäsenet ryhtyisivät jäljittelemään esikuvansa, vaan esikuva ainoastaan osoittaa *miten* uusi arvo on saavutettavissa, mutta ei sitä *mitä* se sisältönsä puolesta on. Muutos ajattelussa vaatii yleensä muutosta koko esikuvatyypissä. Muutoksen tapahduttua muuttuu myös historian kehittymisen suunta. (Sepp 2000, 95.)

Seppin kuudennen argumentin mukaan eetos luo perustan historiallisuudelle siten, että tietynlainen eetos avaa mahdollisuuden tietynlaiselle historialle. Eräissä mielessä historia ja eetos ovat sama asia, sillä arvokosmos tuo itseään esille, se ikään kuin ruumiillistuu, eetoksen kautta ja saa siten muotonsa ainutkertaisessa historiallisessa tapahtumisessa. Eetosta määrittävä arvojen avautuminen kulkee käsi kädessä sille historiallisen muodon antavan ajallisuuden kanssa. Tämä eetoksen sisäinen historia on Schelerin mukaan keskeisin historia koko historiallisuudessa. Sepp katsoo, että tämä väite sisältää useita asioita. Ensinnäkin ihmisen historianäkemyks ei muodostu pelkästään yhden eetoksen historiasta, mutta sen suunta määrittyy sen eetoksen sisäisen historian kautta, jonka keskellä hän elää. Muiden eetosten tarinat vaikuttavat jossakin määrin, mutta eivät ratkaisevasti siihen, millä tavalla historia ymmärretään. Toisten eetosten ominaispiirteet tulevat osaksi maailmankuvaa, jos niiden ydinasioiden kanssa ollaan tekemisissä ja eetokset ”toimivat yhdessä” (”ko-operieren”), mutta omasta eetoksen keskuksesta ei voi luopua. (Sepp 2000, 96.)

Scheler tarkastelee eetosmuotojen välistä yhteistyötä Seppin mukaan kahdesta eri näkökulmasta. Toinen on perspektiviteetin ja siitä johtuvan eetosmuotojen pluraliteetin näkökulma. Tästä näkökulmasta olisi tärkeää pyrkiä mahdollisimman laajaan ja monipuoliseen arvomaailman tutkimiseen tutustumalla erilaisiin eetoksen muotoihin varsinkin nykymaailmassa, jossa se on käytännössä mahdollista. Toinen näkökulma avautuu suoraan Schelerin etiikan ytimeä, joka on yhtä kuin persoona. Maailman korkein ja lopullinen moraalinen mielekkyys tulee esille persoonassa, sekä yksittäis- että yhteisöpersoonassa, jotka edustavat mahdollisimman korkeita myönteisiä arvoja. Myös tämä näkökulma vaatii yhteistyötä eetoksen muotojen välillä, sillä eetoksen muodot ja persoonatyytit korreloivat keskenään. Schelerin filosofiassa persoona edustaa korkeinta mahdollista arvomaailmaa päästyään kehityksessään keskinäisen solidaarisuuden tasolle. Tämä taso ylittää sekä yhteisöllisen että yhteiskunnallisen tason ja käytännössä sillä oleminen merkitsee vieraiden, eri aikakausien ja kansanryhmien eetoskeskusten itseisarvon tunnustamista ja halukkuutta yhteistyöhön niiden kanssa. (Sepp 2000, 96-97.)

Seppin seitsemäs argumentti koskee eetoksen suhdetta itseensä Schelerin filosofian valossa. Sen mukaan eetokselle voi syntyä suhde omaan itseensä vain em. yhteistyön kautta. Sepp tiivistää Schelerin eetuskäsitystä koskevan tutkimuksen-

sa relatiivisen autogeneesiin käsitteeseen. Eetos realisoituu autogeneettisesti siinä itsessään olevan rakentumisen tendenssin vuoksi. Rakentumisessaan eetos on historiallista ja historiallisuus tulee näkyville sen jakautumisessa erilaisiin ilmenemismuotoihin. Autogeneesi on kuitenkin relatiivista, sillä eetoksella on sisäänrakennettuna suuntautuneisuus arvojen puhtaaseen ja muuttumattomaan kosmokseen, joka on Schelerin ajattelussa yhtä vahvassa mielessä realiteetti, kuin aistihavaintoon perustuva ulkomaailma. (Sepp 2000, 97-99.)

6.2.2 Arkietiikka ja etiikka tieteenä

Toinen ajassa muuttuva ja suhteellinen asia etiikassa on etiikka itse laajassa merkityksessä. Scheler määrittelee ”etiikan” käsitteen tässä merkityksessä seuraavasti:

Unter "Ethik" einer Zeit (im weitesten Sinne) verstehen wir die urteilsmäßige und sprachliche Formulierung der in den emotionalen Intentionen selbst gegebenen Werte und Wertrangverhältnisse und der auf sie fundierten Beurteilungs- und Normierungsprinzipien,... (GW2, 311.)⁴⁷

Scheler jakaa etiikan käsitteen alan kahtia. Toinen osa etiikkaa muodostuu moraalisten subjektien arkisessa elämässään toteuttamasta etiikasta ja toinen eettisten peruslauseiden ryhmästä. Viimemainittu perustuu metodologisille ja loogisille periaatteille ja on luonteeltaan ainakin jossain määrin tieteellistä. Arkietiikalla on suoria seurannaisvaikutuksia eetoksen muotoutumiseen. Samaa ei aina voi sanoa etiikasta tieteenä. Scheler katsoo, että tieteellisen etiikan alkuperä on aina vallitsevassa eetoksessa, jota ryhdytään tieteen menetelmin erittelemään. Tuloksena voi olla, mikä on tavallisinta, että eettiset lauseet vastaavat vallitsevaa eetosta, ts. niiden kautta ainoastaan verbalisoidaan se, mitä ympärillä on havaittu. Toinen vaihtoehto on, että eettinen teoria ja vallitseva eetos asetetaan vastakkain ja teoriaa käytetään eetoksessa vallalla olevien arvojen ja arvojärjestyksen sekä sitä säätelevien järjestykseen asettamisen periaatteiden kritiikkiin. Scheler katsoo, että vasta tällaisesta teoretisoinnista voidaan varsinaisesti käyttää nimitystä etiikka. (GW2, 311-313.) Scheler sijoittaa tässä yhteydessä molemmat mainitsemistaan tieteellisen etiikan muodoista, vallitsevaa eetosta kuvailevan ja tulkitsevan sekä kriittisen etiikan, suhteellisen piiriin. Hän ei tuo esille mahdollisuutta luoda universaalia, periaatteiden ja arvostelmien tasolle menevää etiikkaa sen enempää arkitiedon kuin tieteellisten menetelmienkään pohjalta.

6.2.3 Instituutio-, asia- ja toimintatyypit

Kolmanneksi Scheler tarkastelee suhteellisuutta etiikkaan liittyvien instituutio-, asia- ja toimintatyyppien osalta. Esimerkkeinä hän mainitsee mm. varkauden, aviorikoksen ja murhan. Hän tuo esille kritiikkiä, jota on kohdistettu intuitionismiin mm. sen faktisen vaihtelun vuoksi, jota eri aikojen moraalinäkemyksissä on esiintynyt suhteessa esimerkiksi murhaan. Koska historiassa on nähtävillä kokonaisia kansoja ja aikakausia, jolloin murha on ollut jopa kiitettävä teko ja vastaavasti aikoja, jolloin on ajateltu päinvastoin, päätellään, että etiikka ei voi perustua

intuitiolle. Scheler katsoo, että tällainen päättely perustuu ajatusvirheelle. Eri kausina on todellakin ollut erilaisia käsityksiä ihmisen elämän aktiiviseen lopettamiseen liittyvistä tuomittavista toiminna. Näiden erilaisten näkemysten alta on kuitenkin löydettävissä ”murhan” olemus, sille tyypillinen, arvoihin perustuva sisältö. Scheler katsoo, että vaikka murhan käsite on historiassa ollut eri tavoin rajattu, ei tämä vaihtelu ole koskenut toiminnan ja sen arvoihin perustuvan asiassuhteen suhdetta. Murhana on aina pidetty toimintatyyppiä, jossa intention sisältönä on, ja joka johtaa toisen ihmisen mitätöimiseen persoona-arvojen kantajana. ”Aber was den ethischen Kern des Wertsachverhaltes ausmacht, das ist faktisch die Willensintention einer Person auf Vernichtung des Personwertes einer anderen” (GW2, 320).⁴⁸

Esimerkiksi erilaiset ihmisuhrit, tappaminen sodassa, orjan surmaaminen, tms. ovat voineet olla sallittuja, koska ne eivät ole sisältäneet tuota mainittua intentiota mitätöidä jokin persoona. Ihmisuhreihin on voinut sisältyä jopa iankaikkisen hyvän tekemisen ajatus uhrattavaa kohtaan, orjaan ei ole yhdistetty lainkaan ”persoonan” käsitettä ja sodassa vastapuoli on mielletty kollektiivisena vihollisena, jne.. Historiassa ei ole tietävästi yhtään sellaista yhteisöä, jossa murha itsessään, määritelmän mukaisesti persoonan mitätöimisena, olisi ollut sallittua. Scheler siis torjuu relativismin suhteessa murhan arvo-olemuksen perustuvaan toimintatyyppiin ja katsoo että sama pitää paikkansa muidenkin toiminta- ja instituutiotyyppien kohdalla. (GW2, 313, 318-320.)

Scheler painottaa toistuvasti sitä, että etiikassa universaalisuutta edustavat vain arvot ja niiden keskinäinen järjestys, mutta esittää tässä kuitenkin universaalin, murhan arvo-olemuksesta koskevan väitteen ja edelleen siitä johdetun normin, ja näyttää sen takia ajautuvan ristiriitaan itsensä kanssa. Ristiriita tasoittuu osittain, jos tarkastellaan Schelerin käsitystä arvotiedosta. Vaikka arvomaailma kokonaisuutena jää kokijalta aina vajaasti koetuksi, on yksittäisistä ilmiöistä ja niissä olevista arvoista Schelerin mukaan mahdollista saada kokemustietoa, joka on luonteeltaan apriorista. Fenomenologinen kokemus voi avata ilmiön kokonaisuudessaan kokijalle niin, että ilmiöön liitetyt lauseet ja ilmiössä itsessään annettuina tulevat tosiasiat vastaavat toisiaan. ”Und die Sätze sind a priori ’wahr’, weil die Tatsachen, in denen sie Erfüllung finden, ’a priori’ gegeben sind” (GW2, 68).⁴⁹ Scheler on siis arvojen ontologian suhteen realisti, mutta arvotiedon suhteen hän liikkuu eriaistisen fallibilismin ja realismin välillä. Ilmiöiden arvoista ja arvo-olemuksesta on kuitenkin hänen mukaansa mahdollista saada luotettavaa ja arvojen itsensä pysyvyydestä ja muuttumattomuudesta johtuen, muuttumatonta tietoa. Ristiriita jää joka tapauksessa voimaan siinä mielessä, että Scheler johtaa arvotiedosta yleispätevänä pitämäänsä moraalinormin ”murha on väärin”.

6.2.4 Praktinen moraaliteetti

Neljänneksi Scheler tarkastelee käytännöllistä moraalista suhteellisuuden näkökulmasta. Praktinen moraaliteetti tulee esille erityisesti normeissa, ja ne puolestaan perustuvat ihmisten arvostuksiin ja arvojärjestyksiin. Tämä osa etiikkaa on aina vallitsevasta eetoksesta riippuvaista ja sen takia suhteellista. Minkään aikakauden moraalinormeja ei voida mitata jonkin toisen aikakauden normien perusteella.

Arviointi on mahdollista joka tapauksessa vasta sitten kun aikakausi on jo ohi ja silloinkin vain kyseisen aikakauden oman eetoksen valossa. Tutkijan on pyrittävä tunteen kautta ymmärtämään (nachfühlen) kyseisen aikakauden arvorakenne ja perustamaan arvionsa siihen. Oman aikakauden eetoksen mukaisissa arvostuksissa pysyttäytyminen tuottaa enimmäkseen arviointeja vain akselilla ”hyvä” tai ”huono”, ja oleellinen ja arvokkain tutkittavasta aikakaudesta saattaa jäädä näkemättä. Oman aikakauden normien sokeuttava vaikutus näkyy myös siinä, että usein todelliset moraaliset nerot on noteerattu omana aikanaan kapinallisiksi, moraalittomiksi, tms., ja vasta myöhemmät ajat ovat nostaneet heidät heille kuuluvaan arvoon. (GW2, 303-304.)

Myös tavat ja yleiset käytänteet ovat osa etiikan suhteellista ja muuttuvaa sisältöä. Ne nousevat traditiosta ja tradition voimaan perustuu se, että ne pysyvät pitkiäkin aikoja muuttumattomina, ja vaativat muuttuakseen tahdon aktia. Tavat voivat itsessään olla moraalisesti hyviä tai pahoja, ja niiden kautta voi välittyä moraalisesti arvokasta tai arvotonta ihmisten elämään ja kanssakäymiseen. Tavat ovat eetoksesta riippuvaisia, ja sen takia niiden vastainen toiminta on moraalisesti väärää, jollei se perustu eettiseen intuitioon. Tapakäyttäytymisen arvosteleminen ja vastustaminen on moraalisesti oikeaa toimintaa silloin, kun eettinen intuitio toteaa vallassa olevan tavan yleispätevän moraalin vastaiseksi. (GW2, 304-305.)

6.2.5 Koulun normit

Schelerin etiikassa yhdistyvät ehdoton absolutismi ja eriasteinen relativismi. Etiikan perusta, arvot ja niiden järjestys, edustavat muuttumattomuutta, ja käytännössä ilmenevät arvostukset ja käytännöllinen moraalit suhteellisuutta. Suhteellisuus on niin syvää, että moraalit- ja tapajärjestelmien täysin luotettava arviointi on mahdotonta niiden ulkopuolella oleville, sillä arvioijalla ei voi koskaan olla täydellistä käsitystä niistä arvoista, jotka ovat arvioitavassa järjestelmässä käytössä olevien käsitteiden, tapojen, toimintatyyppien, jne. takana. Arviointi on mahdotonta myös järjestelmän sisällä elävälle, sillä hän puolestaan ei voi irtautua ympäröivästä eetoksesta ja sen, muun ohessa myös arviointia ohjaavista arvorakenteista. Edes moraalijärjestelmän sisältämien ulkoisten tapojen vastustamiselle ei ole olemassa oikeutusta, mikäli ne eivät ole ristiriidassa eetoksen avaaman arvomaailman kanssa. Jäljelle jää ainoastaan mahdollisuus vastustaa vallitsevaa eetosta eettiseen intuitioon perustuen. Tällöin arviointikriteerinä on arvojen pysyvä ja muuttumaton järjestys ja saavutettu arvotieto. Vastustaja perustaa asenteensa havaintoon, jonka mukaan vallitsevissa tavoissa ilmenevä arvojärjestys on virheellinen, tai että tapojen, normien ja käytänteiden taustalla on epäarvoja, kuten epätasa-arvo, tietämättömyys, hyödyttömyys tai kunnioituksen puute, tai että tiettyjä arvoja ei tunneta.

Arkisen turvallisuudentunteen, työrauhan ja vakauden saavuttaminen ja säilyttäminen kouluyhteisössä on hyvin paljon siitä riippuvaista, millaiset tavat ja vaikiintuneet toimintamallit ovat käytössä sen sisällä. Näillä puolestaan on juurensa yhteisön arvojärjestyksessä. Miten oppilas ja opettaja puhuttelevat toisiaan, mikä on sallittua ja mikä kiellettyä oppilaiden välisessä kanssakäymisessä, millaista ääniympäristöä pidetään sopivana, millaista huumoria saa viljellä, kuka saa käskää ja ketä, tervehditäänkö, pyydetäänkö anteeksi, kiitetäänkö?, jne.. Näitä ja muita

tärkeiksi koettuja asioita koskevat säännöt tai niiden puute tulevat tutuiksi kaikille kouluyhteisöön kuuluville. Usein säännöt myös kirjataan virallisten järjestyssääntöjen muotoon. Säännöt heijastelevat yhteisön arvostuksia ja arvojärjestystä. Kun esimerkiksi uusi, toimintaansa aloitteleva koulu alkaa rakentaa omaa tapakäyttäytymistään ohjaavaa normistoa, voivat vastakkain asettua mitä erilaisimmat arvot.

Arvoerot voivat ilmetä myös samalla arvotasolla. Osa opettajista ja oppilaista preferoi tieteen ja kulttuurin henkisiä arvoja ja vaativat työrauhaa oppitunneille. Osa puolestaan arvostaa persoonallista itseilmaisua ja liittää sen ilmapiiriin sallivuuteen esim. oppituntikäyttäytymisen suhteen. Vastaavasti osa koulun väestä pitää vitaaliarvojen alueella fyysistä turvallisuutta tärkeämpänä kuin vapaata leikkiä, ja osa päinvastoin arvostaa vapaan leikin kautta saavutettavia elinvoima-arvoja. Välitunneilla sallitun ja kielletyn toiminnan säännöt laaditaan sitten joko vapaata leikkiä tai turvallisuutta suosiviksi. Arvojen pysyvyyden ja pysyvän järjestyksen näkökulmasta ei näissä tapauksissa voida sanoa kumpi arvostus tai sitä seuraava toimintatapa on ”oikea” tai ”väärä”.

Schelerin teoria tarjoaakin ennen kaikkea välineen yksittäisen koulun sisäisissä ja koko yhteiskunnan kasvatusnäkemyksissä ilmenevien suuntausten ja kehitystrendien havaitsemiseen ja arviointiin. Teoria herättää kysymään mm. seuraavanlaisia kysymyksiä: Millainen asema koulun elämässä on vitaaliarvoilla suhteessa mielihyväarvoihin? Tunnustetaanko koulussa lapsuuden itseisarvo? Pyrkiikö koulu tarjoamaan henkisiä arvoja myös oppilaille, jotka preferoivat mielihyvä- ja vitaaliarvoja? Kumpi on arvokkaampaa, oppilaan hyötyarvoihin perustuva koulumenestys vai hänen kasvunsa yksilölliseksi persoonaksi? Onko joku arvoalue ylikorostunut koulun työssä? Tarjoaako koulu lapselle mahdollisuuksia päästä kosketuksiin pyhän arvojen kanssa? Jne.

Yleisluontoisesti voidaan todeta, että Schelerin teoriaan perustuvassa arvoajattelussa kritiikki kohdistuu yksittäisessä kasvatusyhteisössä tai laajemmin yhteiskunnassa ilmenevään arvorakenteen vinoutuneisuuteen tai arvojen keskinäiseen järjestykseen. Kasvatuskäytänteidenkin tasolle kritiikki ulottuu, tosin välillisesti, sillä vallitsevat arvot ja arvojärjestys ilmenevät aina käytännön ratkaisuihin, kasvatusteoissa ja niiden tekemättä jättämisissä.

6.2.6 Monikulttuurisuus ja pysyvät arvot

Schelerin etiikassa käytännöllisen moraalien taso jää aina suhteelliseksi. Kuitenkin jokaisella historiassa ja tässä päivässä esiintyvällä kulttuurilla on eetoksensa kautta arvomaailma, jossa osa absoluuttisista arvoista on esillä. Tässä näkemyksessä eri kulttuurit asettuvat samaan asemaan sekä suhteessa toinen toisiinsa että suhteessa absoluuttisten arvojen maailmaan ja sen järjestykseen. Mikään kulttuuri ei voi sanoa edustavansa koko totuutta arvoista, mutta jokaisessa kulttuurissa on aina edustettuna osa totuudesta. Kun totuutta edustavat absoluuttiset arvot ja niiden järjestys, on kulttuurien edustamia arvomaailmoja myös mahdollista ainakin periaatteessa arvioida.

Arvioinnille ei voida kuitenkaan asettaa mitään ehdotonta ulkopuolista kriteeristöä, sillä sen suorittaa aina ihminen tai ihmiset, jotka ovat oman eetoksensa

mukaiseen arviointiperspektiiviin sidottuja. Vaikka arvot ja niiden keskinäinen järjestys ovat pysyviä ja muuttumattomia, ei kukaan voi täsmällisesti tietää millaisen arviointikriteeristön ne muodostavat. Schelerin filosofian mukaan jäljelle jää kuitenkin tietoisuus pysyvistä arvoista ja siitä, että niiden välillä on tasoeroja sekä tietoisuus, että arvot esiintyvät sitoutuneina konkreettisiin asioihin omassa ja vierassa kulttuuriympäristössä ja että ihmisellä on arvotietoon liittyvä oivaltamisen kyky. Kun arvojen riippuvuus ihmisistä ja heidän mielipiteistään, eri kulttuureissa esiintyvien arvojen suhteellisuus ja arvotiedon kielto suljetaan pois, avautuu kulttuurien väliselle arvioinnille mahdollisuus arkipäiväisessä kohtaamisessa.

Yhä monikulttuurisemman kouluelämän näkökulmasta Schelerin etiikka tarjoaa ajatteluperustan, jossa eri kulttuurit nähdään toisaalta keskenään tasavertaisina eikä mitään kulttuuria voida pitää lähtökohtaisesti toista ylempänä tai arvokkaampana. Toisaalta eri kulttuurit edustavat arvoja eri tavalla, ja tämä erilaisuus tarjoaa mahdollisuuden keskinäiseen vertailuun ja tasoerojen havaitsemiseen yksittäisten tapojen tai normien arvoisällön perusteella. Parhaimmillaan monikulttuurisuus voi tällöin merkitä arvomaailman avartumista, uusien arvojen omaksumista ja arvojärjestysten vinoutumien korjaamista. Edellytyksenä tälle on se, että eri kulttuurien piirissä sitoudutaan omiin arvoihin ja tuodaan ne selkeästi esille. Tämä on kuitenkin käytännössä melko harvinaista.

Monikulttuurinen todellisuus johtaa usein kompromisseihin ja omaan kulttuuriin liittyvien sitoutumisten purkamisiin. Rinnakkaisen kulttuurin hyväksyntää saatetaan hakea luopumalla hyvinkin arvokkaiksi koetuista asioista ja oman kulttuurin arvostuksista heijastavista ulkoisista merkeistä ja symboleista. Tavoitteena on sulautuminen siihen mikä mielletään vallitsevaksi arvomaailmaksi. Arvomaailman kehittymisen kannalta tällainen erilaisuuden tasoittuminen ja kulttuurien samanlaistuminen merkitsee köyhtymistä ja kapeutumista. Omaan kulttuuriin ja sen arvoperinteeseen sitoutumista tulisi sen vuoksi rohkaista myös koulussa.

6.3 Emotionaalinen intuitionismi

Intuitionismi etiikan tausta-ajatteluna on usein torjuttu sen nojalla, että intuitioon perustuvaa itsestäänselvyyttä on mahdotonta perustella, vaikka sitä ei pystytä kumoamaankaan (ks esim. Frankena 1973, 23, 102-105). Tällöin usein unohdetaan, että lähes kaikessa päättelyssä, riippumatta tieteenalasta, on ainakin joissakin kohdin tukeuduttava oivalluksiin, joita voidaan kutsua intuitioiksi. Näillä oivalluksilla ei ole oivallushetkellä perustetta muussa kuin omassa vakuuttavuudessaan. Jatkotutkimuksen tehtävä on sitten testata intuitioiden tuottamia ideoita, hyväksyä ne osaksi teoriaa tai hylätä ne. Mikään eettinen teoria ei voi elää pelkkien intuitioiden varassa. Schelerin teoriassa intuitiolla on keskeinen merkitys ihmisen ja maailman välisessä suhteessa. Intuitio tuottaa myös ne perusoivallukset, joiden pohjalta eettistä teoretisointia suoritetaan. Tuon seuraavassa esille aluksi intuition käsitteeseen yleensä liitettyjä merkityksiä ja esittelen sen jälkeen Schelerin intuitiokäsitystä. Scheler poikkeaa useista muista intuitioteoreetikoista pitäessään intuitiota perusluonteeltaan emotionaalisenä aktina. Intuitio johtaa arvojen havaitsemiseen ja on sen takia keskeinen tekijä persoonan

moraalisessa kehityksessä. Tuon viimeisessä alaluvussa esille scheleriläisiä näkemyksiä siitä, miten lapsi oppii oivaltamaan arvokkaan. Perusteeksi ihmisestä perimmältään emotionaalisenä olentona ei merkitse sitä, että Scheler näkisi järjen roolin vähäisenä etiikassa tai elämässä yleensä. Tarkastelen tässä luvussa myös Schelerin näkemyksiä järjen ja moraalin yhteydestä.

6.3.1 Intuitio

Bruce Russell määrittelee intuition käsitteen seuraavasti:

Intuition, a non-differential knowledge or grasp, as of a proposition, concept, or entity, that is not based on perception, memory, or introspection; also, the capacity in virtue of which such cognition is possible. (Russell 1996, 382.)

Svante Nordin tuo esille useita filosofejä, joiden ajattelujärjestelmässä intuitiolla on ollut merkitystä. Heidän käsityksissään on useita yhtymäkohtia Schelerin ajatteluun. Nordinin mukaan mm. Aristoteleen (384-322 eKr.) *nus*-käsite on lähinnä sama kuin intuitio silloin kun kysymyksessä on tiedon saaminen yleisistä periaatteista, esim. ristiriidan laista. Intuitio auttaa kohoamaan sekavan aistitiedon yläpuolelle luomaan yleiskuvaa, selkeitä käsitteitä ja periaatteita, joiden varassa todellinen tieto on mahdollista. Uusplatonismin perustajan Plotinoksen (205-270) ekstaattisen intuition käsitteessä oleellista on ajatus itsensä ulkopuolelle astumisesta ja yksinkertaistumisesta, jolloin Yhden läsnäolon kokemus on mahdollista. Spinozan (1632-1677) rationalistinen intuitiokäsitys puolestaan korostaa olioiden olemuksen paljastumista intuitiossa kuin yhdellä silmäyksellä. Ehkä lähimpänä Schelerin ajattelua on kuitenkin hänen aikalaisensa Henri Bergson (1859-1941). Bergsonin mukaan ihminen saa intuition kautta välittömän kontaktin todellisuuteen ja välttyy sen kautta diskursiivisen ajattelun todellisuutta pirstovasta vaikutuksesta. (Nordin 1999, 82, 121, 258, 393.)

Myös fenomenologian oppi-isä Edmund Husserl (1859-1938) katsoi, että intuitio on keskeinen tekijä ihmisen pyrkiessä ulottumaan maailmaa koskevissa käsityksissään empiirisen tieteen käsityksiä syvemmälle ja alkuperäisemmälle tasolle. Hänen mukaansa olemuksia koskeva tieto on luonteeltaan intuitiivista. ”Tämä kaiken mielekkään epäilyn poissulkeva annettuna oleminen, tarkoitetun kohteen itsensä silkka välitön näkeminen ja käsittäminen sellaisena kuin se on, muodostaa ilmeisyyden aidon käsitteen, vieläpä välittömäksi ilmeisyydeksi ymmärrettynä” (Husserl 1995, 54). Timo Airaksinen korostaa kokemuksen ja siihen liittyvän varmuuden ykseyttä, joka synnyttää intuition. Intuitiivista tietoa ei tarvitse eikä pidä pyrkiä perustelemaan. ”Intuitio on havainto, joka perustelee itse itsensä päinvastoin kuin sellainen uskomus, joka syntyy ajatuksista”. (Airaksinen 1999, 38.)

William Frankenan ottaa hylkäävän kannan intuitioon arvo tiedon välineenä. Hän esittelee eettisen intuitionismin ajattelutapana, jossa moraalisia perusperiaatteita tai arvoarvostelmia pidetään itsestään selvinä ja itse itsensä oikeuttavina. Intuitionistien mielestä moraalikäsitteet ovat ei-luonnollisia ja ei-empiirisiä, yksinkertaisia ja intuitiolle hakematta avautuvia. Ne ovat kyllä tosia tai epätosia,

mutta niiden totuutta ei voida osoittaa empiirisellä tutkimuksella tai metafyyysisellä järkeilyllä. (Frankena 1973, 102-103.)

Spiegelbergin mukaan intuitiivinen oivaltaminen on yksi eri fenomenologien metodeja yhdistävä piirre. Intuitio on kaikilla fenomenologeilla tutkimuksen ensimmäisen askeleen ensimmäinen vaihe. Intuitiivinen oivaltaminen vaatii äärimmäistä keskittymistä kohteeseen. Keskittymisen on kuitenkin tapahduttava siten, että tutkija ei tule ilmiön ”imaisemaksi”, vaan säilyttää intensiivisestä mielenkiinnostaan huolimatta kriittisyytensä. Intuitiivista tajuamista on vaikea opettaa. Sitä voi kuitenkin oppia esim. seuraamalla taitavan fenomenologin työskentelyä. Samoin ilmiöiden välinen vertailu voi olla avuksi intuitiivisen näkemyskehittymisessä. Intuitiivisessa kokemuksessa ei ole mitään mystistä. Mystifioinnin lisäksi tutkija voi langeta liialliseen herkkyyteen ilmiön edessä. Fenomenologille tärkeä herkkyys ja huolellisuus voi muuttua yliherkkydeksi, jolloin havainnoksi hyväksytään sellaista, mitä ilmiössä ei todellisuudessa ole. Vastaavasti havainnointi voi olla keskittymätöntä ja epätarkkaa niin että ilmiön hienosyisimmät vivahteet jäävät huomaamatta. (Spiegelberg 1978, 659-660.)

Scheler käyttää harvoin varsinaista intuition (Intuition) käsitettä. Hän korvaa sen puhtaana katselemisen (Anschauung), ja etiikassa moraalisen oivalluksen (Einsicht) käsitteillä. Moraalisen oivalluksen käsite vastaa Schelerillä em. Frankenana määritellyä, mutta rajoittuu koskemaan ainoastaan arvoja ja niiden välisiä suhteita ja on luonteeltaan esiloogista. Scheler ei siis em. Russellin määritelmän mukaisesti ulota intuitiota koskemaan esim. moraaliväitteitä tai -käsitteitä. Eettinen teoria ja sen käsitteet luodaan vasta esiloogisen moraalisen oivalluksen jälkeen ja niiden luominen tapahtuu rationaalisen harkinnan kautta ja logiikan sääntöjä noudattaen. Niitä voidaan toki testata intuition avulla, mutta tässä intuitio perustuu jo aiempaan, arvoja ja niiden järjestystä koskevaan moraaliseen oivallukseen.

Scheler katsoo siis, että moraaliperustuu moraaliseen oivallukseen, joka on seurausta emotionaalisesta suuntautumisesta arvoihin. Hän määrittelee myös etiikan käsitteen tähän perusteeksiinsa nojautuen:

Baut sich aber so alles sittliche Verhalten auf sittlicher Einsicht auf, so mußandererseits auch alle Ethik auf die in der sittlichen Erkenntnis gelegenen Tatsachen und ihre apriorischen Verhältnisse zurückgehen. ... Denn nicht die sittliche Erkenntnis und Einsicht selbst ist "Ethik". Ethik ist vielmehr erst die urteilsmäßige Formulierung dessen, was in der Sphäre der sittlichen Erkenntnis gegeben ist. Und sie ist philosophische Ethik, wenn sie sich auf den apriorischen Gehalt des in der sittlichen Erkenntnis evident Gegebenen beschränkt. (GW2, 88.)⁵⁰

Eettisen teoretisoinnin käytössä oleva ”materiaali” on siis Schelerin mukaan yksinomaan elävässä elämässä moraalisen oivalluksen kautta annettuna tullut tieto. Etiikka on tämän tiedon järjestämistä, analysointia ja arviointia. Scheler torjuu näin kaiken etiikan, joka perustuu puhtaalle spekulatiolle. Selventääkseen moraaliseen oivallukseen ja spekulatioon perustuvan etiikan välistä eroa hän erottelee kuva- ja arvokomponentit koskien ihmisen havaintoa. Pyrkinessään johonkin ihmisen toimii faktisessa tilanteessa Schelerin mukaan arvokomponenttien perusteella, kun taas eettiset teoriat on yleensä luotu kuvakomponenttien perusteella. Arvo-

komponentit tulevat välittömästi ja täydellisesti annettuina ennen kuin ihminen ryhtyy luomaan kohtaamastaan kokonaisuudesta kuvaa. Vasta kuvan luominen on rationaalinen tapahtuma. Usein käytännössä ihminen ei etene havaitsemansa kohteen kohdalla lainkaan kuvan luomiseen asti, sillä erilaisten arvokokonaisuuksien joukosta valikoituu vain muutamia, jotka vastaavat pyrkimyksessä jo immanenttina olevaa arvoisisältöä. Vain niistä ihminen alkaa luoda kuvaa. (GW2, 55.)

6.3.2 Emotionaalinen intuitio

Schelerin intuitionismi poikkeaa monista muista intuitionismin muodoista siinä, että se on luonteeltaan emotionaalista. Lähtökohtana tälle näkemykselle on Schelerin teesi ihmisestä perimmältään emotionaalisena olentona. Hän katsoo, että emotionaalinen on ihmisessä alkuperäisintä ja perustavaa suhteessa kaikkiin muihin hengen toimintoihin. Scheler jakaa emotionaalisen funktioihin ja akteihin. Emotionaaliset funktiot ovat tuntemisen (Fühlen) funktioita ja aktit arvojen järjestykseen asettamisen (Vorziehen, Nachsetzen) sekä vihaamisen ja rakastamisen aktit. (GW2, 84). Scheler katsoo, että tunteista (Gefühle) nimenomaan intentionaalisilla tunteilla (Fühlen) on perustava merkitys ihmisen ajattelussa ja toiminnassa. ”Es gibt ursprüngliches intentionales Fühlen” (GW2, 261).⁵¹ Intentionaaliset tunteet ovat eri asia kuin tunnetilat ja ne tulevat parhaiten esille juuri tunnetilojen kautta. Esim. kivun tunnetilaan voi suuntautua mielihyvän, pelon, kärsimyksen, tms. intentionaalinen tunne. Intentionaalinen tunne johtaa tuntevan ihmisen kokemukseen, jonka kohteet, arvot, ovat Schelerin mukaan järjen ulottumattomissa ja kuitenkin yhtä selkeitä ja määrättyjä kuin logiikan kohteet. (GW2, 261-262.) (Käännöksen alkiosa, ks. loppuviite 8).

*Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem ”Verstande” völlig verschlossen sind; für die dieser so blind ist wie Ohr und Hören für die Farbe – eine Erfahrungsart aber, die uns echte objektive Gegenstände, und eine ewige Ordnung zwischen ihnen, zuführt, eben die Werte; und eine Rangordnung zwischen ihnen. Und diese Ordnung und die Gesetze dieses Erfahrens sind so bestimmt, genau und einsichtig wie jene der Logik und Mathematik; d.h. es gibt evidente Zusammenhänge und Widerstreite zwischen den Werten und den Werthaltungen und den darauf sich aufbauenden Akten des Vorziehens usw., auf Grund deren eine wahre Begründung sittlicher Entscheidungen und Gesetze für solche möglich und notwendig ist.*⁵¹ (GW2, 261.)

Herbert Spiegelberg katsoo, että Scheler pyrki fenomenologian avulla yhdistämään kognitivismiin ja emotivismiin, joiden yleensä ajatellaan olevan toisensa poissulkevia näkemyksiä. Pelkän mielentilan ja itsensä ulkopuolisen referenssin omaavan tunteen erottelu mahdollistaa sen, että viimeainittu voidaan samaistaa mihin tahansa intentionaaliseen aktiin, joka suuntautuu johonkin. (Spiegelberg 1982: 292-293.) Spiegelbergin näkemys Schelerin eettisen teorian ja emotivismiin yhteydestä luo virheellisen kokonaiskuvan Schelerin tunne-elämään ja arvoihin liittyvästä ajattelusta. Ei-kognitivismi on erottamaton osa emotivismia juuri sen takia, että mo-

raaliin liittyviä hyväksynnän tai paheksunnan tunteita ei pidetä sen piirissä luonteeltaan intentionaalisina, vaan emotionaalisina tiloina subjektissa.

Sen lisäksi, että ihmisellä on kyky tuntea arvoja, hänellä on Schelerin mukaan myös kyky asettaa arvot keskenään järjestykseen. Tämä toisen arvon asettaminen toisen yläpuolelle (Vorziehen) tai alapuolelle (Nachsetzen) on eri asia kuin esim. valinta (Wählen) tiettyjen tekojen välillä. Teon voi valita vasta, kun siihen sisältyvien arvojen kesken on tapahtunut järjestykseen asettamisen intentionaalinen akti. (GW2, 265.) Järjestykseen asettamisen akti on tuntemisen aktia primäärimpi. Tunne voi suuntautua arvoon vasta sen jälkeen kun se on preferoitu suhteessa toisiin arvoihin. (GW2, 107.)

Scheler pitää siis arvojen järjestykseen asettamisen aktia perustavana tunneaktina, ja sitä seuraa puhdas arvon tunteminen. Näitä korkeampi tunneakti on rakkaus, joka vääristyneenä on muuttunut vihaksi. Rakkaus mahdollistaa edelleen järjestykseen asettamisen ja tuntemisen aktien ulottumisen yhä laajemmalle ja näin yksilön arvomaailman täydentymisen ja kasvamisen. Viha puolestaan rajoittaa ja kaventaa arvomaailmaa estämällä alempia tunneakteja toimimasta. Rakkaus ja viha myös ratkaisevat sen kuinka tarkasti ihminen pystyy arvioimaan kohtaamiaan arvoja. (GW2, 266.)

Lieben und Hassen endlich bilden die höchste Stufe unseres intentionalen emotionalen Lebens. Hier sind wir am weitesten von allem Zuständlichem entfernt. ... In Liebe und Haß tut unser Geist etwas viel Größeres als "antworten" auf schon gefühlte und eventuell vorgezogene Werte. Liebe und Haß sind vielmehr Akte, in denen das jeweilig dem Fühlen eines Wesens zugängliche Wertreich ... eine Erweiterung resp. Verengerung erfährt. ⁵³ (GW2, 266.)

6.3.3 Rakkaus moraalin perustana

Emotionaalisuus Schelerin etiikassa merkitsee nimenomaan rakkauden nostamista ensisijaiseen asemaan etiikassa. Useat filosofit liittävät toisiinsa moraalisesti oikean ja ”hyvää” kohtaan tunnetun rakkauden ja pyrkimyksen ja sulkevat moraalin ulkopuolelle esim. kauneuden ja tiedon arvot. Scheler kysyy, voiko ylipäätään olla olemassa rakkautta hyvää itseään kohtaan. Hän uskoo, että tämä kysymys paljastaa antiikin ja kristillisen ajan rakkausajattelua koskevan peruseron. Antiikissa ajateltiin, että vastaus on myönteinen, kun taas kristillisen käsityksen mukaan hyvää ei ole abstrakti rakkaus hyvää kohtaan, vaan konkreettinen arvon kantajan rakastaminen. Hyvän rakastaminen siksi että se on hyvää on kristillisen tulkinnan mukaan farisealaisuutta. Fariseus rakastaa ihmistä, jos hän on hyvä ja vihaa häntä, jos hän on paha. Kristillistä on rakastaa jokaista arvojen kantajana – ja pahoja erityisesti. Tämä siksi, että ihmisen ”hyvänä” oleminen tai sellaiseksi tuleminen on riippuvaista rakkaudesta, jonka hän saa osakseen. Myös yhteisön moraalinen arvo riippuu siitä, kuinka paljon siinä on rakkautta. Rakkaus on hyvän alkuperäisin kantaja ja sen vaikutuksesta tapahtuva liike alemmasta arvosta kohti ylempää on moraalisesti hyvää. Ihmisen pahuus on rakkauden puutteen seurausta ja hyvän esille tuleminen puolestaan seurausta rakkauden liikkeen läsnäolosta. (GW7, 164-165.)

Ihminen ei siis voi ottaa elämänprojektiikseen luonteensa parantelemista ja ”hyväksi” tulemista, ei myöskään toisen ihmisen parantelemista, koska ”hyvä” tulee esille ainoastaan spontaaneissa, vapaissa rakkauden toiminnoissa, joihin ei ulkopuolelta voi vaikuttaa. Tästä johtuen myös rakkaus Jumalaan on korkeimmassa muodossaan Hänen maailmaa kohtaan tuntemansa rakkauden todeksi tekemistä yhdessä Hänen kanssaan, ei niinkään rakkautta Häneen täydellisen hyvänä Jumalana. Rakkaus on siis moraalisesti hyvän perusta, ja rakkauden herättämä vastarakkaus muodossa tai toisessa, tuottaa maailmaan ”hyvää”. Tästä seuraa Schelerin mukaan periaate, jota hän nimittää ”kaikkien moraalisten olentojen keskinäisen solidaarisuuden periaatteeksi”. Jokainen on vastuussa kaikille ja kaikki jokaiselle siitä, minkä arvoisia he moraalisesti ovat. Jokainen on syyllinen moraaliseen pahuuteen ja jokaisella on periaatteessa osuutensa hyvän esille tulemiseen maailmassa. Tämä viime kädessä seuraa juuri siitä, että moraalisesti hyvä on sidoksissa persoonien välillä vaikuttavaan rakkauden perustoimintoon eikä abstraktia ”hyvää” itseään kohtaan tunnettuun rakkauteen. (GW 7, 165-167.)

6.3.4 Intuitio ja subjektiivisuus

Miksi ihmisten käsitykset arvoista ja niiden keskinäisestä järjestyksestä vaihtelevat niin voimakkaasti? Tämä on kysymys, joka usein esitetään intuitioon perustuvien teorioiden kritiikissä. Havainto yksilöllisistä eroista intuitioissa johtaa myös suoraan argumentoimaan, että koska ihmisten käsitykset arvoista vaihtelevat, ei intuitiota voida pitää luotettavana arvotiedon lähteenä. Schelerin teorian vastaus intuitionismikritiikkiin sisältyy suurelta osin hänen käsityksiinsä arvoista ja niiden järjestyksestä sekä eettisen intuition luonteesta. Arvot ja niiden järjestys edustavat intuition kohdemaailmassa pysyvyyttä. Mm. Herbert Spiegelberg katsoo, että Scheler, Husserlin tapaan, pyrki eroon subjektiivisuuden ongelmasta keskittymällä tutkivan subjektin sijasta tutkimuksen kohteisiin ja niiden sisältöihin (Spiegelberg 1978, 666). Intuition kohteet ovat siis objektiivisia ja tutkijasta riippumattomia, ja intuition tehtävänä on ajasta, paikasta, tutkijan mielentilasta, yms. riippumatta pyrkiä oivaltamaan kohteidensa olemus.

Schelerin mukaan kyky intuitiiviseen oivaltamiseen voi olla synnynnäinen, se voi välittyä tradition mukana tai siltä voi puuttua kumpi tahansa tai molemmat näistä lähteistä (GW2, 97). Oivalluksen levinneisyys, ajallinen esiintyminen yleisessä tai yksityisessä tietoisuudessa eivät siis johda subjektiivisuuteen tai estä sitä. Sen sijaan ns. omantunnonvapauden periaate edustaa Schelerin mukaan subjektiivisuutta, joka on omiaan vääristämään tai kokonaan sammuttamaan kyvyn moraaliseen oivallukseen. Jos pidetään kiinni eettisestä absolutismista ja omantunnon käsitteellä tarkoitetaan absoluuttisessa mielessä perimmäisintä moraalista toimintaa ohjaavaa instanssia, sen pitäisi olla ohjauksessaan erehtymätön. Omatunto ohjaa kuitenkin yksilöstä riippuen eri suuntiin, sillä se on ainoastaan arvojen kantaja, ei niiden lähde. Tämän vuoksi omalletunnonle, vaikka sillä onkin tärkeä merkitys, ei voida antaa ratkaisevaa asemaa etiikassa. Ratkaisevaa on eettinen oivallus ja sen kyky tavoittaa arvot. (GW2, 324-325.)

Schelerin mukaan omatunto tuodaan yleensä esille ennen kaikkea negatiivisena, rajoittavana tekijänä moraalisen toimijan tietoisuudessa. Se kieltää tekemästä sitä

minkä ymmärtää pahaksi, mutta ei kehota siihen, minkä ymmärtää hyväksi. Omantunnonvapaus voi olla myös todellinen moraalisen anarkian periaate, sillä moraalinen toimija voi aina vedota siihen tekijä hän mitä tahansa muistakin kuin eettisistä syistä. (GW2, 325, 327.) Schelerin mukaan omatunto oikein ymmärrettynä voi toimia moraalisen toiminnan ohjaajana, mutta vain rajoitetusti. Se osoittaa mikä on hyvää tai hyväksi yksilölle tai ryhmälle, mutta sitä ei voida nostaa yleispätevän hyvän yläpuolelle. Omantunnonvapaus rajoittuu kysymyksiin, joihin ei ole olemassa yleispäteviin arvoihin perustuvaa normia. (GW2, 327-328.)

*Es ist jeder frei, bei Fragen, deren Lösung durch den objektiv allgemeingültigen Teil an einsichtigen Wertsätzen und sich auf sie aufbauenden Normen nicht geregelt ist (und ihrer Natur nach nicht geregelt werden kann), seinem Gewissen Gehör zu geben.*⁵⁴ (GW2, 327-328).

Omatunto edustaa siis Schelerin mukaan subjektiivisuutta ihmisen eettisessä tietoisuudessa. Ihmisellä voi kuitenkin olla kyky oivaltaa arvoja ja niiden välisiä suhteita sekä arvojärjestyksiä objektiivisesti. Tarkastellessaan objektiivisuuteen kykenevän eettisen intuition olemusta ja luonnetta, Scheler fenomenologisen metodinsa mukaisesti tekee aluksi rajauksia em. tradition, synnynnäisten taipumusten ja omantunnon suuntaan pyrkien osoittamaan miten objektiivisuutta ei voida saavuttaa. Varsinaista eettisen oivalluksen kuvausta hän ei tee, vaan korostaa sen sijaan toistuvasti sen tärkeintä edellytystä, käytännöllistä toimintaa. Aristoteleen näkemyksiin viitaten hän mm. toteaa: "Für ihn ist die Übung im sittlichen Handeln erste Bedingung zum Verständnis der Sittenlehre"⁷⁴ (GW1, 19). Schelerin mukaan arvot avautuvat vain elävässä vuorovaikutuksessa konkreettisten ilmiöiden ja asioiden kanssa. Kyky eettiseen oivaltamiseen on siis harjoiteltavissa oleva ominaisuus, ja harjoittelu on käytännöllistä toimintaa maailmassa. Elävässä elämissä arvojen kanssa tekemisissä ollessaan ihmisen hengen aktit, arvojen järjestykseen asettamisesta alkaen toimivat keskeytyksettä ja oivalluksen ulottuville tulee jatkuvasti uusia kohteita. Scheler toteaa, että oivallus voi tavoittaa näissä kohteissa ilmeneviä arvoja ja niiden järjestyksen eri tasoisesti, aina täydelliseen annettuuteen asti. (GW2, 87.)

6.3.5 Järjen asema etiikassa

Varsinkin Formalismus-teoksesta välittyy herkästi kuva, että Scheler väheksyi yleensä järjen merkitystä etiikassa. Kysymys on kuitenkin ennen kaikkea emotionaalisen korostamisesta, tunteiden primäärin aseman esille tuomisesta ja sen osoittamisesta, että järjen tarjoamat perusteet eivät riitä luomaan etiikkaa, joka tyydyttäisi ja motivoisi sisältönsä perusteella. Näkökulmasta johtuen järki tuodaan tekstissä esille voittopuolisesti kriittisessä valossa. Kriitikko kohdistuu kuitenkin ennen kaikkea järkeen käsitteen kantilaisessa merkityksessä. Tällöin järjellä ymmärretään sitä apriorista perustaa, jolta moraalikäsitteet ja moraalinen toiminta nousevat. Järki säättää moraalilain, jota ihmisen on velvollisuus totella. Järjen tehtävä on myös hallita tunne- ja vaistoelämän impulsseja. Schelerin näkemys järjestä ja sen suh-

teesta tunteeseen perustuu hänen käsitykseensä hengestä (Geist) ihmistä luonnehtivana perusprinsiippinä.

Schelerin ihmiskäsitys sisältää kolmijaon, jonka mukaan ihmisessä on ruumis, sielu ja henki. Henki tekee ihmisestä olennon, joka poikkeaa kaikista muista olennoista. Henki myös vaikuttaa sen, että jokainen ihmisyksilö on toisiin verrattuna ainutlaatuinen ja osittain aina tutkimaton. Ruumiin ja sielun tason tapahtumia toisessa ihmisessä voidaan ymmärtää ja tutkia esimerkiksi lääketieteen ja empiirisen psykologian keinoin. Henki sen sijaan koostuu akteista, joiden tutkimiseen empiirisillä tieteillä ei ole keinoja, koska aktit ovat persoonan akteja. Henki ei siis kantilaisen järjen tapaan edusta mitään yleistä, se ei ole kaikilla ihmisillä sama ja samalla tavalla toimiva. ”... aller Geist dann auch wesensnotwendig ’persönlich’ ist und die Idee eines ’unpersönlichen Geistes’ ’widersinnig’...”⁵⁶ (GW2, 388).

Henki koostuu kaikesta sellaisesta, jolla on aktin, intentionaalisuuden tai järjellisyuden olemus ja se toimii siis Schelerin mukaan aina persoonassa. Persoonana hengen ainoa eksistenssin muoto. (GW2, 389.) Hengen akteihin kuuluvat perustavimpina emotionaaliset ja niiden lisäksi rationaaliset ja tahdon aktit. Rationaaliset aktit ovat luonteeltaan loogisia. Niiden kautta on mahdollista luoda johdonmukaisia ajatteluketjuja, tehdä induktiivisia tai deduktiivisia päätelmiä, ja toimia arkisissa tilanteissa tilanteen edellyttämällä tavalla, jne.. (GW2, 82-83.) Koska hengen toiminta on persoonan akteihin sidottua ja näistä akteista emotionaaliset aktit ovat primäärejä, ei järjellä ole riippumatonta ja itsenäistä asemaa.

Vaikka logiikan peruslauseet ja luotettavalle päättelylle yleensä asetetut vaatimukset hyväksytään yleisesti, ei tämä Schelerin filosofian näkökulmasta merkitse sitä, että järki ja johdonmukainen ajattelu olisi ihmiselle yleensä leimallinen piirre. Järki toimii niissä rajoissa, jotka järkeilevän ihmisen emotionaalisen suuntautumisen kautta syntynyt arvomaailma sille asettaa. Näin on mahdollista, että kaksi eri ihmistä päätyy, kumpikin johdonmukaisen ajattelun seurauksena, päinvastaisiin tuloksiin jossakin moraalisisessa ongelmassa. Ratkaistavana ongelmana voi olla esimerkiksi kysymys kyykäärmeen tappamisesta lapsiperheen omakotitalon pihamaalla. Perheen äiti ei näe käärmeessä mitään positiivisia arvoja, mutta liittää siihen useita negatiivisia arvoja, kuten vaarallisuus, rumuus, jne.. Perheen 14-vuotias tytär arvostaa voimakkaasti luontoon liittyviä arvoja ja liittää käärmeeseen useita positiivisia arvoja, kuten kauneus, luonnon monimuotoisuus, ravintoketjun eheys, jne.. sekä negatiivisen vaarallisuuden arvon. Äidin järki toimii hänen arvosuuntautumisensa mukaisesti. Hän toteaa, että käärme on tapettava, etsii mahdollisimman varman tappoaseen ja surmaa käärmeen. Tytär puolestaan toteaa, että käärmeen henki on säilytettävä, mutta vaarallisuuden vuoksi käärme on poistettava riittävän kauas tontilta, ja jos ehtii toimia ennen äitiä, pyrkii järjestämään asiat järkevimmällä mahdollisella tavalla oman päätöksensä mukaisesti.

Samoin on mahdollista, että johonkin ihmiseen eivät ns. ”järkiperustelut” sanan arkisessa mielessä tehoa, koska järkevyydellä ei ole hänen arvomaailmassaan erityisen suurta merkitystä. Ihminen voi esimerkiksi arvostaa esteettisiä arvoja niin voimakkaasti, että pyrkii saavuttamaan niitä taiteen tekemisen kautta kaikki nk. realiteetit unohtaen. Hän toimii arvomaailmansa mukaisesti, vaikka hänen taidettaan ei arvostettaisi, hän ei saisi siitä tyydyttävää toimeentuloa, ja vaikka hänellä olisi mahdollisuus joihinkin ”järkevämpää” tekemällä saavuttaa esim. mielihyvä- ja

hyötyarvoja. Sen sijaan jollakin toisella arvojärjestyksen ”järkevyys” johtaa esim. taloudellisuuden ja turvallisuuden arvojen tavoittelemiseen. Ihmisten keskinäinen erilaisuus järkeilijöinä tulee selkeästi esille jo kouluiässä. ”Järkeä puhumalla” opettaja pystyy saavuttamaan vain osan oppilaista.

Peter Spader tarkastelee järjen merkitystä Schelerin moraalifilosofiassa. Hän katsoo, että järjellä on useita sellaisia tehtäviä, jotka ovat sopusoinnussa Schelerin tunteiden ensisijaisuutta korostavan ajattelun kanssa. Peruseriaatteena on kuitenkin kaikkien järjen tehtävien osalta, että ne seuraavat tunnetta. Yksi järjen tehtävistä on auttaa ihmistä näkemään millaisten asioiden tekeminen on hänelle mahdollista. Varsinainen valinta, jossa järki toimii, kohdistuu nimenomaan tekoihin sen jälkeen kun tietyt arvot ovat priorisoituneet arvojen järjestykseen asettamisen aktissa. Tekojen kautta tapahtuu priorisoidun arvon realisoituminen. Moraali ei siten koostu pelkästään arvojen tai niiden välisen järjestyksen tarkastakaan ”näkemisestä”, vaan se edellyttää järkeen perustuvaa valintaa arvojen realisoimiseen tähtäävien tekojen välillä ja pyrkimystä näiden tekojen tekemiseen. Valinnassa ihminen hyödyntää myös kykyään laskelmoida, arvioida ja analysoida mahdollisuuksiinsa onnistua. (Spader 2001, 7-8.)

Tekojen valinnassa järjen rooli on lähinnä tekninen ja organisoiva. Spader esittää, että järjellä on myös toinen, dramaattisempi ja luovempi rooli, joka liittyy Schelerin tietoa koskevassa kolmijaossa herruustiedon alueeseen. Herruustieto on erityisesti fysikaalisten tieteiden parissa relevanttia tietoa. Ihminen kykenee järkensä avulla päättämään tiettyjen tekojensa kausaaliset seuraukset, ja tämä kyky on johtanut tieteen kehitykseen ja samalla ihmisen moraalisten hyvän ja pahan tekemisen mahdollisuuksien laajenemiseen. Samalla ihmisen moraalinen vastuu on kasvanut osittain lähes mahdottomaksi kantaa. Kun rakkauden rooli ihmisen ytimessä, sydämen tasolla arvomaailman avaajana ja laajentajana on keskeinen ja korvaamaton, on järjen rooli samalla tavoin korvaamaton arvojen realisoimiseen liittyvien tekojen valinnan osalta. Järjen tulisi pystyä myös rajoittamaan arvojen realisoimiseen tähtääviä toimia silloin, kun on kausaalilakien mukaan ennustettavissa, että tiettyjen arvojen realisoiminen johtaa tilanteeseen, jota ihminen ei enää voi hallita. Tilanne ei kuitenkaan ole autettavissa järjen omilla toimilla. Perimmältään jo se, mihin järki voi kohdistaa toimintansa, on ordo amoriksen määräämää. Sen takia on tärkeämpää huolehtia siitä mitä ”sydämessä” on kuin siitä mitä ”pää” sisältää. (Spader 2001, 8-9.)

Toinen kysymys, johon Spader viittaa, liittyy järjen ja tunteen keskinäisiin suhteisiin. Useimmat filosofit myöntävät tunteen merkityksen etiikassa, mutta katsovat kuitenkin tunteen vaativan järjen tuomaa ”täydennystä”, jotta se voisi olla vakavasti otettava osa moraaliteoriaa. Perusteluina he esittävät mm. sen, että tunteen ja järjen alueita ihmisen tietoisuudessa ei voida erotella toisistaan kuin teoreettisesti. Käytännössä ihminen toimii molempien vaikutuksesta ja tarvitsee molempia toimintansa säätelyyn. Spader vastaa näihin väitteisiin tuomalla esille Schelerin vasta-argumentin, jonka mukaan tunteet ja järki ovat tosiasiaa erilliset osat ihmisen tietoisuudessa, sillä osa ihmisen ympäristöstä on käsitettävissä ainoastaan järjen kautta ja osa ainoastaan tunteen. Arvojen osalta järki on sokea, kun taas tunne ei käsitä esim. matemaattisia yhtälöitä. Tunteella on autonominen alueensa ihmi-

sessä, ja järjen tuoma ”täydennys” estää ihmistä saamasta tunteen kautta tulevia kokemuksia vääristymättöminä. (Spader 2001, 5.)

Schelerin etiikkaa on vastustettu myös argumentilla, joka liittyy siihen, mitä tunteella yleensä ymmärretään. Kun Scheler näkee tunteen aktiivisena perusaktina, katsovat monet muut filosofit tunteen edustavan passiivisia tapahtumia ihmisessä. Järkeä asetetaan tunteen yläpuolelle, sillä sen uskotaan edustavan aktiivista, tietoon ja totuuteen perustuvaa harkintaa ja pystyvän sen takia ohjaamaan ihmisen toimintaa luotettavasti. Sen sijaan tunne passiivisena spontaanisuutena pystyy ainoastaan aiheuttamaan ihmisessä erilaisia reaktioita hänen kohdatessaan arvoja. Tunteeseen perustuvan etiikan katsotaan siten johtavan ihmisen varsinaisen itsemääräämiskyvyn menettämiseen. Ajatellaan, että jos tunteen annetaan ohjata ihmistä, hän ei enää ohjaa itse itseään, vaan on tunteittensa vietävänä, ja tunteet voivat ohjata täysin harhaan. Järkeä korostavat filosofit huomauttavat lisäksi, että ihmisen on, toimiakseen moraalisesti oikein, monesti preferoitava arvoja vastoin tunteitaan. Spader vastaa näihin väitteisiin tuomalla aluksi esille Schelerin tunnekäsityksen eroa suhteessa käsityksiin, jotka ovat tyypillisiä em. kaltaisesti ajattelevien filosofien parissa. Scheler ei samaista rakkautta ja vihaa esim. intohimoon (passion), haluun tai tarpeisiin, jotka ovat luonteeltaan intensiivisiä ja koetaan usein pakottavina voimina. Rakkaus Schelerin teoriassa on luovaa, aktuaalista aktiivisuutta, joka suuntautuu ihmisestä arvoihin. (Spader 2001, 6.)

Spader myöntää, että koska eri tasojen arvot ympäröivät ihmistä suurin joukoin jatkuvasti, on tilanne usein tuo mainittu: ihminen toimii vastoin välitöntä tunnettaan. Tällaisessa tilanteessa eri arvoihin suuntautuvan tunteen intensiteetti koetaan voimakkaimpana alimpien arvoalueiden arvojen kohdalla juuri sen takia, että niiden osalta myös vietit ja halut voimistavat houkuttavuutta. Tällöin ihmisen ordo amoris usein ohjaakin valitsemaan vastoin pinnallista tunnetta. (Spader 2001, 6)

... what we are feeling at any given moment often involves the feelings of several values in different ranks at the same time. When we choose a deed to realize one of these values we often do choose a deed to realize a value felt against another value felt, and depending upon our "ordo amoris", sometimes against a lower value which, in terms of the immediate intensity of desire, is one which is "felt" more intensely than the higher value we are just beginning to "prefer". (Spader 2001, 6.)

Spader selvittelee Schelerin filosofian pohjalta myös kysymystä miksi ihminen joskus toimii sellaisten arvojen realisoimiseksi, joihin hänen rakkautensa ei lainkaan ole suuntautunut. Spader katsoo, että myös tähän kysymykseen scheleriläinen vastaus löytyy ordo amoriksesta. Schelerin mukaan se, mitä ihminen voi havaita arvojen maailmasta, riippuu hänen rakkaudestaan ja vihastaan. Rakkaus suuntautuu arvoja kohti ja pyrkii niiden realisoimiseen, viha puolestaan mitätöi arvoja ja rajoittaa ihmisen kykyä nähdä niitä. Esimerkkinä vihan ja rakkauden ristiriitailanteesta Spader mainitsee ihmisen, joka vihaa jotakin ihmisryhmää, ja hänellä on työtoverina kyseiseen ryhmään kuuluva ihminen. Hän joutuu työnsä puolesta antamaan lausunnon työtoverinsa ansioista työntekijänä. Työtoverinsa myönteisten ominaisuuksien herättämänä henkilössä on jo aikaisemmin käynnistynyt emo-

tionaalinen muutos. Rakkaus on ikään kuin valmistanut häntä tämän työtoverin kautta näkemään myös hänen edustamansa ryhmän jäsenet arvokkaina ihmisinä. Tässä tilanteessa oma ordo amoris pyrkii siinä olevan vihan vuoksi estämään rakkaudellisen asenteen syntyä. Tässä ristiriitatilanteessa ja lausunnonantamisen pakottaessa ottamaan kantaa asiaan, ihminen voi toimia esimerkiksi siten, että kääntyy jonkin sellaisen henkilön puoleen, jonka arvotajua kohtaan tuntee luottamusta ja jonka neuvoja on sen takia tottunut kysymään. Neuvoja saatuaan henkilö sitten toimii joko oman, vielä vihan vallassa olevan ordo amoriksensa mukaan tai neuvonantajansa ordo amoriksen mukaan. Jos neuvonantajajan ohjaus tuo kysyjän näkyville kohteessa olevia myönteisiä arvoja, voi myös kysyjän ordo amoriksen alullaan oleva muutossuunta vahvistua. Muutos ei kuitenkaan tapahdu järjellisen avulla, vaan on ”sydämen” asia. (Spader 2001, 6-7.)

..., what we often do in such cases is turn to persons whom we trust see more truly, than we do, and follow their advice. In such situations we do act "in the name of values not felt", not felt that is, by us who are still partially blinded by hate. But this does not mean that we act in the name of totally unfelt values. Though the true values (or value ranks) are not felt by us, we act in trust of those who we believe feel truly. Furthermore, the recognition that I am blinded by hate cannot be won through reason. I cannot be "argued" into seeing what hate is doing. I must reflectively feel this distortion as love begins to work, and only "a change of heart" can correct it. (Spader 2001, 6-7.)

Järjen kyvyttömyys korjata ordo amoriksen vammoja on näkyvissä sekä yksilö-että yhteisötasolla. Usein kuvitellaan, että esim. ryhmien välillä vallitsevat rotu-ennakkoluulot voitaisiin voittaa asiantiedon lisäämisellä. Faktatietojen avulla osoitetaan loogisesti, että tietty ihmisryhmä ei ole toiseen verrattuna älyllisesti ”alempi”, että tietyillä ruumiillisilla piirteillä ei ole yhteyttä temperamenttipiirteisiin, tms.. Mikään tiedollinen evidenssi ei kuitenkaan vakuuta ihmistä tai ihmisryhmää, jonka rakkauden järjestyksessä on vihasta johtuvaa torjuntaa toista ihmistä tai ryhmää vastaan. Rakkauden järjestys voi muuttua vain rakkauden ja sen kohteiden, arvojen kautta. (Spader 2001, 7.)

Englantilainen rationalismia ja humanismia korostanut filosofi Bertrand Russell (1872-1970) loi ensimmäiset merkittävämät filosofiset teoksensa samoihin aikoihin kuin Scheler. Hän totesi v. 1946 ilmestyneessä filosofian historiaa käsittelevässä teoksessaan, että filosofisen maailman yhtenäisyys on menetetty ”, mutta ei ehkä pitkiksi ajoiksi. Se voidaan jälleen saavuttaa rationaalisella ihmisten mielten valloittamisella, mutta ei millään muulla tavalla...” (Russell 1999, 373). Schelerin ajattelu ei sisällä samaa optimismia suhteessa järkeen ja sen mahdollisuuksiin.

Järjellä on sekä loogisena ajatteluna että nk. terveenä järkenä merkitystä ihmisen moraalisessa toiminnassa. Se ei kuitenkaan ole Schelerin filosofian valossa ratkaiseva tekijä, ja lisäksi sen merkitys vaihtelee yksilöstä toiseen, sillä jotkut ovat arvorakenteensa puolesta ”järkevämpiä” kuin toiset. Ei ole mitään syytä olettaa, etteikö Schelerin moraalifilosofian valossa pitäisi pyrkiä muotoilemaan oike-

aa, väärää, hyvää ja pahaa koskevia lauseita mahdollisimman johdonmukaisesti ja arkijärkisesti. Hänen rationalismin kritiikkinsä ei kohdistu järkeen ja sen käyttöön sinänsä. Hän päähuomionsa on emotionaalisen korostamisessa. Jos lähtökohdaksi otetaan käsitys ihmisestä olentona, jonka toimintaa säätelee ensisijaisesti universaali järki ajasta ja paikasta riippumatta samojen lainalaisuuksien mukaan, ei rationalististen teorioiden kritiikkiin ole aihetta. Fenomenologinen kokemus sai Schelerin kiistämään juuri järjen ensisijaisuuden ja luomaan ihmistä koskevan teorian, jossa järjen sijasta yksilölliset intentionaaliset emotionaaliset aktit nousevat ratkaisevaan asemaan. Tämän ihmiskuvan mukaisesti etiikan absoluuttisuus ei ole ihmisen järjessä, tunteessa tai tahdossa tai yleensä ihmisessä itsessään, vaan ihmisestä riippumattomassa arvomaailmassa ja arvojen keskinäisessä järjestyksessä. Arvot ja niiden järjestys avautuvat ihmiselle emotionaalisen intuition kautta, ja ihmisen intuitiivinen kyky kasvaa hänen päästessään kokemaan ja omaksumaan arvoja eri tasoilta monipuolisesti. Järjen tehtävä on arvotietoisuuden perusteella luoda käytännöllisiä normeja ja sääntöjä säätelemään yksilön ja yhteisön elämää.

6.3.6 Miten lapsi oppii oivaltamaan arvokkaan?

Scheler siis liittää intuition kehittymisen ja käytännöllisen elämän toisiinsa. Oivalusta arvoista ja arvojen keskinäisistä suhteista ei voi syntyä, jos ihminen ei ole tekemisissä arvoitasoltaan erilaisten arvonkantajien kanssa. Intuitio voi kehittyä adekvaatiksi vain, jos kokemukseen on kertynyt riittävän laaja tietämys erilaisista arvoista. Kasvatuksen näkökulmasta tässä yhteydessä nouseekin esille kysymys arvokasvatuksen luonteesta. Schelerin filosofiassa arvokasvatus on sama asia kuin moraalikasvatus, sillä yksilön moraali on ja tulee esille hänen arvostuksissaan ja arvojen asettamisessa järjestykseen eri toimintojen yhteydessä. Jos lähtökohdaksi otetaan scheleriläinen arvo-objektivismi, miten lapsen eettisen oivaltamisen kykyä voidaan kehittää, jotta hän pystyisi rakentamaan toimintansa pysyviin arvoihin ja arvojärjestykseen perustuen?

Timo Airaksinen pitää etiikan opettamisen mahdollisuutta yhtä selvänä kuin mahdollisuutta opettaa tiedettä. Etiikkaa joudutaan tosin opettamaan vailla selviä ja yksiselitteisiä oikean ja väärän määritelmiä, mutta myös tiede joutuu jatkuvasti korjaamaan itseään. Opetuksen onnistuminen vaatii Airaksisen mukaan kolmea asiaa, tietoa, välineitä ja arvokeskustelua. Muu opetus tuottaa jatkuvasti tietoa, ja etiikan opetuksen kautta tietoa ja sen merkitystä ihmisen, eläinten ja luonnon elämälle opetellaan arvioimaan. Arvioimiseen tarvittavat välineet koostuvat erityisesti käsitteistä, joiden avulla keskustelua käydään. Etiikan keskeisinä käsitteinä Airaksinen tuo esille mm. oikeudet, velvollisuudet, hyvän ja hyveet. Kypsä ajattelija käyttää niistä kutakin omalla sovellusalueellaan. Hän pystyy puhumaan oikeuksista, velvollisuuksista, yhteisestä hyvästä ja hyveistä, mutta ei samalla kertaakaan arvokeskustelua voi siis oppia tietoa lisäämällä ja etiikan keskeisten käsitteiden ja niiden asianmukaisen käytön harjoittamisella. (Airaksinen 1993, 23, 27, 29-30.) Airaksisen näkökulma etiikan opettamiseen on tässä yhteydessä teoreettinen ja sellaisenaan käyttökelpoinen esimerkiksi lukion filosofian opetuksessa. Peruskoulun alimmilla luokilla olevien lasten kasvatukseen teoreettinen näkökulma

ei sovi. Schelerin filosofian näkökulmasta teoreettisella pohtimisella, erotteluilla ja loogisten ratkaisujen etsimisellä ei muutenkaan ole merkitystä silloin, kun etiikan opettamisella pyritään käytännöllisen moraalin tasolla johonkin. Schelerin ajattelu ohjaa moraaliopetuksen alueella samaan kuin eettisen oivaltamisen yhteydessä: konkretiaan ja käytännön elämään.

Schelerin mukaan mielenlaatu (Gesinnung) vaikuttaa kaikkiin persoonan akteihin. Ihmisen mielenlaatu on eri asia kuin esim. hänen luonteensa (Charakter) tai vallitseva mielentila (Disposition). Sitä ei voida muuttaa päätöksin tai tahdon ponnistuksin. Sen sijaan muutos mielenlaadussa saa aikaan muutoksen koko persoonan elämän suunnassa, se on päätösten ja tahdon suuntautumisen perusta. Scheler esittää Kantiin yhtyen yksiselitteisesti, että mielenlaatua ei voida siirtää tai opettaa. Tietyt käytännölliset toimet ja taidot ovat kasvatuksen ulottuvilla, mutta perimmäiset asenteet eivät. Kasvatustoimilla voidaan kyllä saada aikaan todellisen mielenlaadun kätkeyminen, jolloin kasvatettava toimii kasvattajan toivomalla tavalla, mutta vastoin sisintä asennettaan.

Scheler kritisoi voimakkaasti Herbartin näkemystä, jonka mukaan mielenlaadun sijasta lapsessa pystytään ja pitäisi pyrkiä kasvattamaan pysyviä tahdossa ja toiminnassa ilmeneviä asenteita. Scheler katsoo, että Herbartin näkemyksen takana on ihmiskäsitys, jonka mukaan ihminen on rakenteeltaan sellainen, että kasvattaja pystyy hallitsemaan ja johtamaan häntä rajattomasti. * Tietoisien kasvatustoiminnan osalta vaikutusmahdollisuuksien raja on Schelerin mukaan juuri kasvatettavan mielenlaadussa, ja jos tätä mielenlaatua pyritään muuttamaan on seurauksena vain ulkoisten toimintojen ja mielenlaadun ristiriita. (GW2, 132-133.)

Wäre die Gesinnung ein bloßer Niederschlag von einzelnen Handlungen, so wäre es freilich möglich, die Gesinnung durch die Erziehung zu beeinflussen, ja sie mit der Zeit zu "machen" – in irgendeiner vorher gewünschten Form. Da sie aber vielmehr das ist, was die Handlungen regiert, und auch da noch regiert, wo die Handlungen bestimmt sind, die Gesinnung zu verbergen, so ist solches Unternehmen widersinnig, und es gilt, was Kant treffend hervorhebt, daß "gute Absichten, auf eine schlechte Gesinnung gepfropft, lauter Schein" ergeben.⁵⁷ (GW2, 132-133.)

Philip Blosserin mukaan moraalien opettamisen ongelma on yksi Schelerin filosofian vaikeita ja heikosti käsiteltyjä alueita. Jos moraalien perustana olevat arvot ja niiden keskinäinen järjestys ovat intuitiivisen oivaltamisen kautta omaksuttavia asioita, voidaanko tätä omaksumiskykyä kehittää? Onko mahdollista kasvattaa tai ohjata lasta moraalisisessä mielessä? Blosser katsoo, että Scheler ei anna näihin kysymyksiin tradition ja kulttuurin merkityksen mainitsemisen sekä esikuvaan perustuvan mallioppimisen lisäksi riittävän selkeitä vastauksia. Blosser arvelee tämän johtuvan Schelerin metodista, joka pyrkii nimenomaan fenomenologiseen

* Schelerin Herbart-kritiikki on ihmiskäsityksen osalta yksipuolista. Mm. Pauli Siljander (esim. 2001, 283-284) tulkitsee Herbartin kasvatettavan interaktion tarkoittavan edellytysten luomista kasvatettavan sivistyspotentiaalin toteutumiseksi, jolloin sivistymisprosessin eteneminen on olennaisesti riippuvaista myös kasvatettavasta itsestään.

kuvaukseen eikä sen takia pysty vastaamaan konkreettisissa tilanteissa ilmeneviin moraalisiin ongelmiin. (Blosser 1995, 142.)

Blosser sivuuttaa Schelerin kulttuuriin ja traditioon sekä esikuvaan liittyvät teoriat pelkällä maininnalla. Niiden merkitys scheleriläisen kasvatustajattelen näkökulmasta on kuitenkin erittäin keskeinen. Schelerin käsitykseen ihmisestä ja ihmisen toiminnasta ei sovi yksittäisten käytännöllisten tapausten tasolle ulottuvan moraali-teorian luominen. Moraali ei ylipäättään Schelerin teorian valossa itsessään ole tekoja. Teot ainoastaan ilmentävät yhteisön tai yksilön moraalialia. Sen sijaan kulttuurisen ja uskonnollisen ympäristön tarjoamien traditioiden ja esikuvien merkitystä persoonan moraalisen rakentumisen ja kehittymisen kannalta ei Schelerin ihmiskäsityksen valossa voi vähätellä.

Schelerin teoria ihmisestä sisältää jaon kolmeen tasoon, ruumiiseen, sieluun ja henkeen. Keholliset ja sielulliset toiminnot muodostavat ihmisen minän, jonka elämämaailman ja moraalisen kokemuksen muut yhteisön minät jakavat. Vasta toimiessaan hengen tasolla ihmisen elämämaailma voi olla yksilöllistä ja hänestä voidaan käyttää nimitystä persoona. Pieni lapsi ei tässä mielessä voi olla moraalinen persoona.

... Person dem Einzelnen erst auf einer gewissen Entwicklungsstufe zugeschrieben wird. Ein Kind gibt die Erscheinung der Ichheit, der Beseeltheit, des Selbstbewußtseins; aber eine sittliche Person ist es darum noch nicht.⁵⁸ (GW2, 471.)

Moraalinen täysi-ikäisyys edellyttää sen tiedostamista, kenen akti on kysymyksessä, kun esim. tietty tunne, halu, ajatus, aie, tms. ilmaistaan. Ihminen on siis moraalinen persoona, kun hän kykenee erottamaan oman ja vieraan aktin riippumatta siitä kuka on aktin ”suorittaja”. Kun lapsi ei vielä ole kasvanut persoonaksi, hän osallistuu ympäristönsä elämysintentioihin ja akteihin arvioimatta niiden sisältöä ja osaamatta erottaa esim. oman haluamisensa *sisältöä* toisen ihmisen haluamisen sisällöstä. Lapsi rakentuu siten varsin kauan pelkästään ympäristönsä moraalisen suuntautumisen kautta. (GW2, 472.)

Ihmisen ordo amoriksen varhaislapsuudessa muotoutuva ydin vastaa rakenteeltaan ympäröivän yhteisön ordo amorista. Erityisen merkittävä osa ympäristön ordo amorista ovat sen traditoksi muodostuneet suhtautumistavat. Esimerkiksi viha tai rakkaus tiettyä puoluetta, asiaa, tms. kohtaan voi olla tällainen esi-isiltä peritty, tradition aseman saavuttanut suhtautumistapa, jonka kaikki yhteisön jäsenet omaksuvat jo äidinmaidossa. Traditiolle on Schelerin mukaan ominaista, että sen alkuperää tai sisältöä ei pohdita tai arvioida; sillä on itsestäänselvyiden luonne ihmisten asennemaailmassa. Traditio voi merkitä juuttumista yksilöä vahingoittaviin ja hänen maailmankuvaansa vääristäviin näkemyksiin, tekoihin ja tunteisiin. Myönteisillä traditioilla puolestaan voi olla perustava merkitys yksilön identiteetin rakentajina ja hänen persoonansa vahvistajina. Tradition myönteisestä tai kielteisestä vaikutuksesta voi päästä osalliseksi vain yhteisössä ja sen omaksuminen oman persoonan pysyväksi rakennusainekseksi on mahdollista vain silloin, kun ihminen kokee olevansa osa suurempaa yhteisöä ja sulautuu siihen. Varhaislapsuuden kokemismaailma on sen takia traditioiden omaksumiselle kaikkein otollisin. (GW7, 48-49, 214-215.)

Jokainen lapsi kasvaa syntymästään asti toisten ihmisten ja tietynlaisen esine- ja ajatusmaailman keskellä. Hän itse ei voi kovin varhain valita ympäristöään eikä pysty vaikuttamaan sen sisältöön ratkaisevasti. Sen sijaan ympäristö vaikuttaa ratkaisevasti siihen, miten lapsi kehittyy ja millainen hänestä tulee. Schelerin teorian valossa ei voida olettaa kasvuympäristöä, jossa olisi tarjolla yksinomaan positiivisia tai pelkästään negatiivisia arvoja. Näin on myös tradition ja kulttuurin kautta omaksuttujen arvojen osalta. Moraalikasvatuksen tavoitteena ei sen takia voi olla puhdas perinteen siirto, tapakäyttäytymisen oppiminen tai yleensä ohjaaminen tarkasti määrättyyn suuntaan. Jokainen kasvattaja on oman kulttuurinsa ja kokemuksensa mukaisesti rajoittunut eikä voi olettaa pystyvänsä ohjaamaan kasvatettavaa täysin oikein. Tämä ei kuitenkaan Schelerin teorian valossa merkitse sitä, että kasvatuksen tavoitteeksi asetettaisiin periaatteellinen kriittisyys kaikkea vallitsevaa kohtaan. Periaatteellinen kriittisyys voi johtaa negatiivisuuteen, jossa intuitiivinen suhde ympäröivään arvotodellisuuteen näivettyy, ja lapsi ei kykene omaksumaan arvoja ja kasvamaan niiden kautta. Mitä sitten olisi käytännössä kasvatusta, jossa intuitiivinen suhde ympäristöön pääsisi kehittymään toisaalta avoimeksi tarjolla oleville arvoille ja toisaalta kriittiseksi niiden luonteen suhteen? Tässä tarkastelussa kasvatuksen peruskysymykseksi muodostuu kysymys kasvatusympäristöstä ja sen mahdollistamista arvokokemuksista. Koulun osalta on kysyttävä, mitä arvoja lapsi kohtaa koulussaan ja minkä arvojen osalta ympäristö on puutteellinen. Olisi myös kyettävä arvioimaan kotien kasvatusympäristöä, sillä koulun on aina rakennettava sille, mikä on jo rakentunut ennen kouluvuotia. Osa lapsista on ollut tekemisissä monipuolisesti eri arvotasojen edustavien arvojen kanssa, osan elämä on tässä mielessä ollut yksipuolisempaa. Schelerin filosofiasta vedettävät käytännölliset johtopäätökset lähenyvät tässä sekä humanistista että konstruktivistista oppimisteoriaa: Konstruktivistisen ajattelun mukaisesti koulun on nähtävä roolinsa ainoastaan osana kaikissa elämänyhteyksissä tapahtuvan oppimisen kokonaisuutta, ja oppiminen rakentuu jo opitulle. Humanismi puolestaan korostaa Schelerin tapaan itsensä toteuttamisen ja minän kasvun tärkeyttä. (Ks. esim. Rauste – von Wright 1997, 16-20).

Schelerin näkemyksen kokoavana käsitteenä on persoonan käsite. Kasvatuksella ei pyritä ensisijaisesti oppimiseen tai edes sen oppimiseen miten opitaan, vaan kasvatusta tähtää persoonan rakentumiseen. Kun konstruktivistiseen ja persoonan ainutlaatuisuutta korostavaan näkemykseen liitetään arvo-objektivismi, päädytään näkemykseen, jossa yksittäisen lapsen jo valmiina oleva, aiemmissa kokemuksissa rakentunut arvosuuntautuneisuus ja pysyvät arvot asettuvat vastakkain. Koulun tehtävä on toisaalta tukea lapsessa sitä, mikä ei ole ristiriidassa arvokkaan kanssa ja toisaalta luoda ympäristön ja siinä työskentelevien aikuisten kautta hänelle mahdollisuuksia laajentaa arvomaailmaansa ja nousta uusille arvotasolle. Arvojen kohtaamisen kautta myös intuitiivinen tajua niiden luonteesta ja suhteesta toiseen toiseensa kehittyä.

On varsin tavallista, että koulunsa aloittavien joukossa on useita lapsia, jotka tunnistavat suosituimmista tietokone- tai PlayStation-peleistä kymmenkunta, mutta eivät pysty nimeämään ympäristöstään kuin kaksi tai kolme kasvia ja muutaman yleisimmistä linnuista. Tavallista on myös, että koulun opetussuunnitelman tavoite-osa sisältää luettelon kasvi- ja lintulajeista, jotka oppilaan pitäisi tietyn luokan

päättövaiheessa kyetä tunnistamaan. Lienee itsestään selvää, että koulun kirjoittamaton tavoite on saada oppilas oivaltamaan, että elävään luontoon liittyvä tieto on tietokonepeleihin liittyvään tietoon nähden arvokkaampaa. Schelerin teorian valossa paras tapa edetä tavoitteen suunnassa on tutustuttaa lapsi ympäröivään luontoon konkreettisesti, tehdä retkiä ja tarkkailla kasveja ja niiden osia eri vaiheissaan, tehdä niistä merkintöjä, pitää päiväkirjaa muuttolinnuista, jne. Jossakin vaiheessa lapsi huomaa luonnossa liikkueensa tunnistavansa esim. niittyleinikin tai kirjosiepon, pystyvänsä erottamaan milloin leppä kukkii, jne.. Myöhemmin hän ehkä huomaa, että luonnossa on muitakin samanlaisen mykerökukinnan omaavia kasveja, kun voikukka, hän osaa luetella useita muuttolintuja ja tunnistaa kaikki omalla lintulaudalla ruokailevat linnut, jne.. Hän on päässyt jo alkuun havaintoihin perustuvan ja luokitteluihin pyrkivän tiedon hankinnassa. Voidaan ajatella, että tässä vaiheessa hänellä on riittävästi tietoa sekä tietokonepeleistä ja niihin liittyvistä arvoista että luonnontieteestä ja sen arvoista voidakseen esimerkiksi valita koulun luontokerhon suoretken ja kotona pelaamisen välillä. Hänellä on kokemukseen perustuvaa tietoa siitä millaisia sisäisiä tiloja (jännitys, ilo, onni, kiihottuneisuus, autuus, tms.) tai mitä seurauksia (sosiaalisia, hyötyyn liittyviä, oppimiskykyyn liittyviä, tms.), jne. kumpikin em. asioista tuottaa. Myös hänen kykynsä intuitiivisesti oivaltaa vastaavia arvoja ja tehdä niiden välillä erotteluja kasvaa hänen kohdatessaan myöhemmin uusia arvojoukkoja.

Intuitiivisuutta ei siis voida varsinaisesti opettaa, se kehittyy usein aikaa vievän harjoituksen kautta. Aikuisen tehtävä on tarjota kehittymiselle välineitä, arvokkaita asioita ja suotuisat olosuhteet niiden arvoisältöihin perehtymiselle.

6.4 Sisällöllinen apriorismi

Rolf Lachmann painottaa Schelerin sitoutumista elävään elämään tämän luodessa omaa eettistä teoriaansa. Schelerin kritiikin varsinainen kohde oli Kantin etiikka, mutta hän kohdisti kritiikkinsä yleensä kaikkea sellaista etiikkaa kohtaan, jossa moraalista pyritään rakentamaan järjestelmiä pelkästään filosofin oman järjen ja älyn perusteella. Schelerin näkökulmasta esim. juuri kantilainen, utilitaristinen tai eudaimonistinen etiikka ovat puhtaita intellektualistisia konstruktioita vailla yhteyttä todelliseen elämään ja siinä annettuna tulevaan moraaliseen kokemukseen ja sen sisältöön. Kantilainen etiikka ei siis perustu todellisuuteen, vaan konstruktioihin siitä, mitä todellisuus voisi olla. Jo pelkästään tarkkailemalla omaa suhdetta ulkomaailmaan, tapahtumiin ja ihmisiin on mahdollista löytää eräitä ihmisen eettiseen tietoisuuteen liittyviä tosiasioita, joita ei voida selittää tai tehdä ymmärrettäviksi tarjolla olevien, ainoastaan järjeä puhuttelevien teorioiden kautta. (Lachmann 2000, 101.)

Philip Blosserin mukaan Kantin ja Schelerin etiikat asettuvat vastakkain nimenomaan muotoon ja sisältöön liittyvien korostustensa osalta. Schelerin ilmiöihin keskittyvä fenomenologia pyrkii nostamaan esille moraalin elävän elämän ilmiöissä esille tulevaa sisältöä, kun taas Kant pyrki eettisten lauseiden loogisuuteen ja rationaaliseen hyväksyttävyyteen omassa moraalifilosofiassaan. (Blosser 1995, 2.) Keskittyminen järjen päättelyn sijasta elävän elämän ilmiöihin johti Schelerin havaintoon, että ihminen toimii sen perusteella mitä asioita hän arvostaa ja että moraalit kytkeytyy

juuri arvostamiseen ja arvojärjestykseen. Vaikka ihmisellä on moraalisisessa toiminnassaan mukana utilitaristisia ja muita konsekventialistisia motiiveja ja vaikka hänen pyrkimyksensä olisi säilyttää oma moitteettomuutensa moraalisen toimijana tai kehittää valintojensa kautta itsestään hyveellinen yksilö, on kaiken tämän takana tai perustana Schelerin mukaan syvempi ja muuttumaton arvojen taso, joka määrää näiden toimintojen ja niihin liitetyn pohdinnan sisällön. Tarkastelen seuraavassa Schelerin etiikkaa tästä sisällöllisestä näkökulmasta. Jätän tässä yhteydessä tarkastelun ulkopuolelle otsikon implikoimista aiheista keskeisimmät, arvot ja niiden keskinäisen järjestyksen sekä eettisen apriorin, sillä niitä on käsitelty jo aiemmin luvuissa 1.1 ja 4.1. Keskityn niiden sijasta kysymyksiin arvonäkökulman vaikutuksesta velvollisuus- ja lakiajatteluun sekä norminäkökulman ja tapauskohtaisen harkinnan väliseen jännitteeseen koulutodellisuudessa.

6.4.1 Velvollisuuksien asema Schelerin etiikassa

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, joka on Max Schelerin pääteos, syntyi suurelta osin Immanuel Kantin velvollisuusetiikkaan kohdistuvasta kritiikistä. Gerhard Pfafferrott toteaa, että Scheler vastustaa kaikkea imperatiivista etiikkaa ja pitää sitä moraalisen ajattelun ja toiminnan kannalta ainoastaan pahaa ehkäisevänä. Scheleriläisessä ajattelussa velvollisuus etiikan lähtökohtana on mahdollisuus, sillä velvollisuudesta ei voida johtaa sen enempää sisällöllisesti hyvän kuin pahankaan kriteerejä. Pitäminen (Sollen) ei voi perustua käskyille tai velvollisuuksille, vaan arvoille. (Pfafferrott 1981, 193.)

Scheler tuo esille neljä kantilaisen velvollisuuskäsitteen ongelmaa, joiden hän katsoi aiheuttavan sen, että etiikkaa ei voida perustaa velvollisuudelle. Ensimmäinen ongelma on velvollisuuden asettuminen vastakkain luonnollisten taipumusten sekä yksilöllisen tahtomisen kanssa. Velvollisuuteen sisältyy usein pakko toimia vastoin sitä, minkä ihminen luonnostaan ymmärtää hyväksi. Scheler katsoo, että silloin kun kyky moraaliseen oivaltamiseen on adekvaattia, se ohjaa ihmisen toimintaa ilman väliin tulevaa pakkoa tai velvoitusta. Hyvä ja arvokas toimivat itsessään pyrkimystä herättävinä tekijöinä. (GW2, 200.) Scheler lähenee tässä sokraatikkojen ajattelua asettaessaan tiedon hyvästä hyvien tekojen edellytykseksi. Näkemys hyvää koskevan tiedon saamisesta on Schelerillä kuitenkin sokraatikkojen näkemykseen nähden erilainen. Kun Sokrates katsoo tietoon päästävän dialogin kautta, Scheler korostaa arvojen välitöntä oivaltamista.

Toinen velvollisuusetiikan ongelma liittyy Schelerin käsityksen mukaan juuri moraalisen oivaltamisen kyvyn (Einsicht) kehittymiseen. Velvollisuuteen painotunut etiikka tekee moraalisen toimijan vähitellen sokeaksi hyvän tekemisen mahdollisuuksille ja luoville ratkaisuille moraalisesti ongelmallisissa tilanteissa. (GW2, 200.)

Es gehört daher zum Wesen des Wollens aus Pflicht, daß es die auf Einsicht gerichtete sittliche Überlegung gleichsam abschneidet, zum mindesten aber unabhängig davon erfolgt. Das in ihr erhaltene Sollen ist nicht auf klarem und evidentem Fühlen des Wertes des Wollens und Handelns gegründet, sondern seine "Notwendigkeit" ist das Erlebnis eines gleichsam blinden inneren Kommandos; ...⁵⁹ (GW2, 200.)

Scheler katsoo, että velvollisuusetiikka on monesti oikotie vaikeissa moraalisisissä kysymyksissä, joihin ei ole olemassa ainoata oikeaa ratkaisua, ja joiden ratkaisemisessa nimenomaan kehittynyt intuitiivinen näkemys olisi oleellisen tärkeä. Näkemys ei kuitenkaan pääse kehittymään, jos se tukahdutetaan suoraviivaisella velvollisuusajattelulla. (GW2, 201.)

Kolmanneksi Scheler muistuttaa, että vaikka velvollisuus käskii ihmistä sisältä ja hän toimii itse itsensä käskijänä, ei tämä vielä poista velvollisuuteen liittyvää sokeutta arvoille. Arvonäkökulmasta ei muutoinkaan ole keskeistä se, tuleeko käsky johonkin alun perin ihmisestä itsestään vai hänen ulkopuoleltaan. Käskyyn sisältyvä arvojen realisointimahdollisuus on ratkaisevaa ja moraalinen toimija voi itsenäisyyttään menettämättä olla kuuliainen toisen antamalle käskylle, jos toteaa sen olevan sopusoinnussa arvomaailmansa kanssa. Samoin toisen käskyä tottelevan arvomaailmassa kuuliaisuudella tai käskevällä auktoriteetilla voi itsessään olla niin korkea arvo, että hän tottelee sen takia. (GW2, 201-202.)

Neljänneksi velvollisuus on käsitteenä Schelerin mukaan olennaisesti negatiivinen ja rajoittava. Rajoittavuus ei tarkoita vain sitä, että velvollisuusmoraali ennemminkin kieltää tekemästä jotain kuin käskii johonkin. Pikemminkin on kysymys siitä, että myös siihen mitä käsketään sisältyy olennaisesti aina jotain rajoittavaa. Velvollisuuden täyttäminen nähdään ainoana oikeana ratkaisuna, ja sen sisältö rajaa pois kaikki muut mahdolliset sisällöt. Velvollisuus ei toimi valikoinnin kriteerinä useiden vaihtoehtojen välillä, vaan tuo esille välttämättömyytenä vain yhden mahdollisen tavan toimia. Välttämättömyytenä ei velvollisuusetiikassa nähdä ”olemisen oivaltamista” (”Einsicht in das Sein”), jolloin asiointilat, asia- ja arvoisällöt ratkaisisivat omalta osaltaan toiminnan suuntaa. (GW2, 202.)

Philip Blosser näkee Schelerin etiikan ansion nimenomaan sen sisällöllisessä korostuksessa. Erityisen selvästi tämä korostus tulee Blosserin mukaan esille juuri Schelerin velvollisuuskäsityksessä. Blosserin mukaan Schelerin velvollisuuskäsitys suhteessa Kantiin voidaan tiivistää kolmeen kohtaan. (1) Scheler ei kohdistaa kritiikkiään ensisijaisesti Kantin velvollisuusajatteluun. Hän asettuu Kantin näkemysten puolelle esim. pitäessään velvollisuutta tietyllä tavalla välttämättömyytenä ja katsoessaan, että velvollisuus on riippumaton haluista. (2) Schelerin perustavin näkemysero suhteessa Kantiin liittyy käsityksiin moraalisen pitämisen ja arvojen välisestä suhteesta. Scheler ei hyväksy moraalisen arvon johtamista velvollisuudesta. Jos näin tehdään, moraali supistuu teoiksi, joihin voidaan käskää tai velvoittaa tai tiettyihin tekoihin kohdistuviksi kielloiksi. Tällöin on mahdotonta huomioida moraalisen toimijan persoonallisten asenteiden ja taipumusten merkitystä moraalisen teon arvoinnissa. (3) Moraalisen velvollisuuden tulee Schelerin mukaan liittyä arvoihin, ja nimenomaan siten, että arvojen ja niiden mahdollisten reaalisten kantajien välillä on suhde. Velvollisuus on tuoda puuttuvia arvoja reaalisesti oleviksi, vaikka tahto vastustaisi tätä pyrkimystä. Schelerin kritiikin terävin kärki osoittaa Blosserin mukaan juuri arvojen puuttumiseen Kantin teoriassa. Arvonäkökulman puuttumisen myötä teorian käsitys moraalista hyvästä menettää sisältönsä. (Blosser 1995, 137-139.)

Jos moraalilla velvollisuudella ymmärretään jonkin sellaisen saattamista olevaksi, jonka pitäisi olla olemassa, on pitämisen kohteella oltava pitämisestä itses-

tään riippumaton sisältö. Velvollisuuden määritelmä ei siis voi olla puhtaasti formaali. Blosser ilmaisee asian seuraavasti:

..., the question of moral obligation – or “rational” obligation – cannot be answered in terms of itself. For what is morally or rationally obligatory can be determined only by reference to some positive value whose material essence itself has the quality of an ideal “ought-to-be”. This means that the question of duty can never be answered purely formally, for some kind of material standard is required as a canon for determining what essentially ought to be. (Blosser 1995, 139.)

Sisältövaatimuksen lisäksi Scheler liittää velvollisuusajatteluunsa Kantista poiketen tilanne- ja persoonakohtaisen harkinnan. Esimerkiksi velvollisuus uhrautua voi jonkin yksilön kohdalla olla moraalisesti tuomittavaa ja toisen kohdalla kiitettävää, jos velvollisuuskäsitteeseen yhdistetään yksilöön itseensä ja kuhunkin konkreettiseen tilanteeseen liittyvä tarkastelu. Scheleriläisen velvollisuusajattelun näkökulmasta on yhtä arvokasta saattaa arvoja reaaliseksi omassa itsessä kuin muissa. Jos uhrautuminen merkitsee arvojen mitätöimistä tai niiden esille tulemisen estymistä omassa itsessä, ei sitä voida pitää moraalisesti hyvänä. Sen sijaan omanarvontuntoinen uhrautuminen on moraalisesti hyvää. Näin velvollisuus saa eri henkilöistä riippuen erilaisen sisällön. Patologisen uhrautujan elämässä moraalinen velvollisuus kohdistuu omien piilevien arvojen esille nostamiseen, kun taas yksipuolisesti omaan onneen ja hyvinvointiin tähtääviä valintoja tekevän moraalinen velvollisuus on tinkiä omasta mukavuudestaan, mikäli sen avulla on mahdollista saattaa muissa ihmisissä tai ympäristössä esille niissä piileviä arvoja. (Blosser 1995, 139.)

6.4.2 Lakien merkitys Schelerin etiikassa

Peter Spader tarkastelee sisällöllisyyden ja lakeihin perustuvan etiikan suhdetta. Spader viittaa Schelerin huomioon, että lain käsite on filosofian historiassa ymmärretty monella eri tavalla, eikä puhuminen laista esim. antiikissa merkitse samaa kuin puhuminen laista Kantin etiikan yhteydessä. Lainomaisuuden käsite ei tee kaikkia moraalin alueelle kuuluvia asioita ymmärrettäviksi. Lainomaisuus voidaan kyllä abstrahoida konkreettisten lakien yläpuolelle ja tehdä siitä lakien laki (“form” of a formula), kuten Kant teki kategorisen imperatiivin kohdalla. Schelerin mukaan tällainen lakien laki ei kuitenkaan ole ainoa moraalin alueella vaikuttava laki. Moraalin historiassa esim. ”hyvä” ja ”hyve” ovat toimineet moraalisen kokemuksen liittyvien lakien lakeina. Lain käsite on siten sisällöllisesti liian laaja ja moniselitteinen, jotta sitä voitaisiin käyttää moraalin selittämisen perusperiaatteena. Se ei muodosta ”tyhjää” muottia, johon moraali voitaisiin sovittaa. (Spader 1998, 124-125.)

Lainomaisuuden hylkäämiselle on Schelerin mielestä tärkeämpikin syy. Lainomaisuuden soveltaminen etiikan monisyiseen maailmaan antaa moraalista typistetyn kuvan. Moraali koostuu Schelerin teoriassa positiivisista ja negatiivisista arvoista, niiden asettumisesta ylemmiksi ja alemmiksi suhteessa toinen toisiinsa, arvojen kohtaamisesta kompleksisten emotioiden kautta, jne. Tämän kai-

ken sullominen kategorisen imperatiivin tai muun yleisen moraalilain muottiin on mahdotonta. Tämän muotin ulkopuolelle jäävät sekä arvot että persoona. Schelerin etiikka on arvo- ja persoonaetiikkaa. Tämä käy ilmi jo Formalismus-teoksen kokonimestä ”Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus”. Schelerin käsitys persoonasta johtaa etiikassa kysymyksiin, jotka lainomaisiin periaatteisiin ja persoonan sulkeistamiseen nojaava etiikka pystyy välttämään. Välttäänsä nämä kysymykset, se kuitenkin samalla epäonnistuu suurelta osin moraalisten kysymysten käsittelyssä tyydyttävällä tavalla. Scheler päätelee, että samalla kun ”laki” muottina ei ole tyhjä, on moraalit itsessään liian laaja ilmiö mahtuakseen tähän muottiin. (Spader 1998, 125.)

Spader tarkastelee Schelerin (GW1, 258) mainitsemaa tapausta, jossa työtön ja köyhä, monilapsisen perheen isä varastaa rikkaalta koronkiskurilta. Schelerin etiikan valossa tapaus sisältää suuren määrän arvoulottuvuuksia. Esimerkeiksi Spader nostaa omistamiseen liittyvät arvot, lapsen elämän arvot ja koronkiskurin oikeuksiin liittyvät arvot. Kaikki nämä sekä muut arvot ja arvoyhdistelmät on asetettava rinnakkain ja valittava arvo, joka realisoidaan. Tämä päätös on puolestaan riippuvainen sen tekijän omasta ordo amoriksesta. Schelerin teorian lähestymistapa ei anna tässä tapauksessa helppoa vastausta, mutta se mahdollistaa kaikkien vastaukseen tarvittavien ratkaisevien elementtien mukaan ottamisen. Kategorisen imperatiivin soveltaminen tapaukseen johtaa erilaiseen päättelyyn. Ensinnäkin on ratkaistava mikä intentio tilanteessa voidaan nostaa yleiseksi laiksi. Valittavaksi voi tulla esim. varastamisen kieltö tai lapsen elämän arvo. Kaikki muut arvot alistetaan sitten tälle lainomaisuuden arvolle. Kun ei-formaaliset arvot ovat Kantin ajattelussa kaikki tärkeysjärjestyksessä samalla tasolla, ei niillä ole ratkaisevaa vaikutusta päätöksentekoon. Tarkastelijan intuitiossa tapaus ei ole ratkaistavissa universaalien lain soveltamisella, joten kantilainen päättely ajautuu umpikujaan. (Spader 1998, 126-127.)

Spader ei päädy ratkaisemaan tapausta köyhän miehen eduksi tai suosittelemaan varastamisesta kieltäytymistä. Hän katsoo, että tapaus ei ole niin yksinkertainen, että se voitaisiin ratkaista joko kieltämällä varastaminen tai pitämällä sitä moraalisesti hyväksyttävänä. Ratkaisua keskeisempää on Spaderin mielestä moraalisen päättelyn tapa, jota tapaukseen sovelletaan. Hän pitää Kantin päättelyn heikkoutena ei-formaalien arvojen asettamista samalle tasolle. Schelerin teoriassa jokainen arvo on joko positiivinen tai negatiivinen ja sillä on oma paikkansa arvohierarkiassa suhteessa muihin arvoihin. Jokainen elämäntilanne tuo ihmisen eteen joukon kilpailevia arvoja. Aina, kun ihminen realisoi korkeimman mahdollisen ei-moraalisen arvon, hän samalla realisoi itsessään moraalisen arvon, esim. hyvyyden. Kun Kant redusoi moraalien yhteen ainoaan, lainomaisuuden arvoon, hän joutuu jättämään päättelyssä ei-moraaliset arvot ulkopuolelle, ja tuloksena on usein ratkaisuja, joita ihmisen on vaikea intuitiivisesti hyväksyä. Pieniltä vaikuttavat arkipäiväiset moraaliongelmien osoittautuvat usein liian monimutkaisiksi, jos niitä pyritään lähestymään yksinomaan jonkin universaalien moraaliperiaatteen kautta. Kritisoidessaan Kantin moraaliteoriaa tyhjiydestä Scheler ei Spaderin mukaan tarkoita, että kategorinen imperatiivi olisi täysin merkityksetön moraaliteorian peruslause. Sen ”tyhjiys” ja riittämättömyys tulevat esille nimenomaan arvojen

taustaa vasten tarkasteltuna. (Spader 1998, 127-128.) ”Our heart tells us that the basis of moral judgment must include more than just the formality of lawfulness (Spader 1998, 128).

6.4.3 Periaatteet ja tapauskohtainen harkinta koulussa

Kun puhutaan laeista ja velvollisuuksista kouluelämän yhteyksissä, ei käsitteiden merkitys ole sama kuin eettisen teoretisoinnin yhteydessä. Oppilaan tai opettajan esim. lainsäädännössä tai virkaehtosopimuksessa luetelluissa velvollisuuksissa ei kysymys ole velvollisuuksista kantilaisen moraalifilosofian esittämässä merkityksessä. Se, että velvollisuuden käsitettä on perinteisesti käytetty runsaasti viittaa kuitenkin siihen, että moraalijattelun lähtökohta on ollut velvollisuusajattelussa. Kouluelämän moraalialue on uskottu voitavan varjella nimenomaan luettelemalla erilaisia lakeja ja velvollisuuksia, ja mitä kattavammat luettelot on voitu laatia, sitä varmemmin on uskottu esim. työmoraalin säilyvän.

Työaikalainsäädäntö, virkaehtosopimukset tai kuvaukset oppilaiden velvollisuuksista eivät Schelerin filosofian valossa suinkaan ole vahingollisia tai edes tarpeettomia. Niiden noudattamisesta tai noudattamatta jättämisestä ei vain voida päätellä kovinkaan paljoa oppilaan tai opettajan moraalista. Niiden laatiminen järjestelmällisesti hyväksyttävään muotoon ja noudattamisen valvominen eivät myöskään vielä takaa kouluyhteisössä vallitsevan moraalin korkeata tasoa, eikä niiden avulla voida tehdä kenestäkään olennaisesti parempaa ihmistä. Velvollisuuksia tärkeämpää on se, miten ne ovat syntyneet, ja jättääkö niiden mukaan toimiminen tilaa tapauskohtaiselle harkinnalle.

Käytännön kouluelämässä Schelerin moraalifilosofiassa keskeinen tilanne- ja persoonakohtainen harkinta on usein mahdotonta. Erilaiset moraalisia ratkaisuja vaativat tilanteet seuraavat toisiaan niin nopeasti, että ryhtyminen jokaisen yksittäisen tapauksen kohdalla perinpohjaiseen harkintaan johtaisi ajanoloon koko koulun kaaottiseen tilaan. Kaaottisuus puolestaan johtaa turvattomuuden kasvuun niin yksittäisten oppilaiden subjektiivisina tiloina kuin käytännönkin tasolla. Vastakkain asettuvat siten turvallisuuden ja moraalisen oivallisuuden kehittymisen arvot. Turvallisuus vaatii vähintäänkin muutamaa käskyä ja kieltoa, joista pidetään kiinni silloinkin kun syvällisempi, moraalista oivallusta kehittävä pohdinta johtaisi luovempiin ratkaisuihin. Turvallisuuden edistämiseksi koulussa voi olla esimerkiksi sääntö, jonka mukaan toisen lyöminen on kiellettyä. Jos kahden oppilaan välienselvittely välitunnilla yltyy niin että toinen oppilaista lyö toista, ei valvovalla opettajalla ole käytännössä muuta vaihtoehtoa kuin rangaista lyöjää, vaikka hän tietäisi, että tämä itse tulee usein kotonaan pahoinpidellyksi vanhempien alkoholi-ongelman takia, ja että lyödyllä on tapana etsiä herkästi ärsyntyviä kohteita ja provosoida tappeluita.

”Toimi aina sen maksiimin mukaan, minkä voit kohottaa yleiseksi laiksi” on hyvä perusperiaate, kun koulun arkista toimintaa sääteleviä normeja, kuten ”Toista ei saa lyödä” tai ”Rullaluistelu sisätiloissa on kiellettyä” luodaan. Jos kuitenkin koulun moraalinen ilmasto on pelkkien käskyjen ja kieltojen ja niiden noudattamisen varassa, se ei kykene kasvattamaan jäsenissään varsinaista moraalista näkemystä. Tässä mielessä arvonäkökulma on välttämätön. Voidaankin ajatella, että

vaikka koulun elämää pinnallisella tasolla on säädeltävä varsin kategorisesti, on tämän säätelyn taustalla tai perustana oltava yhteisön jakama käsitys hyvästä ja arvokkaasta, joka on jotain enemmän kuin sääntöjen tottelemista. Moraalinen ilmasto, koulun eetos, rakentuu lopulta tästä sääntöjä edeltävästä arvomaailmasta. Se tulee esille jatkuvasti koulun suurissa linjoissa, kuten henkilökunnan valitsemisessa, piha-alueen tai ATK-luokan suunnittelussa ja erityisesti tämän kaltaisten hankkeiden asettuessa vastakkain, jne.. Se näkyy myös sellaisissa mitättömiltä vaikuttavissa yksityiskohdissa, kuin musiikkiluokan soitinvalikoimassa tai kuvataiteen tunnilla käytettävien papereiden laadussa. Kaksi koulua voivat esim. järjestyssäännön ja sanktioinnin periaatteiden tasolla olla lähes samanlaiset, mutta samalla eetokseltaan hyvin erilaiset.

Moraalikasvatuksen näkökulmasta koulun eetos on ratkaisevan tärkeä, sillä se määrää, millaiset arvot pääsevät välittymään siinä toimivien ihmisten elämään, ja mitä arvoja preferoidaan tai pidetään vähemmän tärkeinä suhteessa toisiin arvoihin. Parhaimmillaan koulun eetos edistää siinä työskentelevien lasten ja aikuisten persoonan kasvua mahdollistamalla uusien arvojen omaksumisen.

6.5 Etiikan peruskäsitteitä

Scheler rajasi omia eettisiä näkemyksiään myös suhteessa moraalifilosofisessa keskustelussa yleisesti käytettyihin käsitteisiin. Voimakkaimmin hän kehitti teoriaansa kantilaisten velvollisuuden ja moraalilain käsitteiden kautta, mutta myös hyve- ja onnistumisen etiikka, onnellisuuden ja moraalin suhde sekä perinteiset kristilliseen moraaliiin liittyvät anteeksiannon ja katumuksen käsitteet saivat häneltä omat tulkintansa. Niiden sisällöt ovat kouluelämän näkökulmasta säilyttäneet ajankohtaisuutensa.

6.6.1 Hyveet

Moraalia voidaan lähestyä lähinnä kahdesta suunnasta, joko tekojen, niiden seurausten, sääntöjen ja valinnan, käyttäytymissääntöjen ja niiden velvoittavuuden näkökulmasta tai moraalisen toimijan itsensä näkökulmasta. Pohdinta voidaan kohdistaa tekojen, velvollisuuksien ja käyttäytymissääntöjen tai niiden perustana olevien periaatteiden lisäksi ihmisen luonteeseen, elämäntapaan ja hyveisiin. Hyve on moraalifilosofian historiassa perinteikäs käsite. Sen merkittävimpinä edustajina pidetään Aristotelesta (384-322 eKr.) ja Tuomas Akvinolaista (1224-72). Hyveetiikassa ihmiseen itseensä ja hänen luonteenlaatuunsa liittyviä käsitteitä pidetään perustavampina kuin esim. velvollisuuksiin, tekojen seurauksiin tai moraaliperiaatteisiin liittyviä käsitteitä. Koska Scheler painottaa etiikassaan tekojen ja velvollisuuksien sijasta persoonan rakentumista ja persoonan ytimeistä nousevien intentioiden merkitystä, on aiheellista kysyä voidaanko Schelerin etiikkaa pitää hyveetiikkana. Joka tapauksessa Scheler kohdisti Formalismus-teoksessaan voimakasta kritiikkiä velvollisuusetiikkaa vastaan ja teki tämän osittain hyveetiikalle tunnusomaisin argumentein.

Scheler samaistaa hyveteoriassaan kyvyn tehdä (Könnensmacht) jotain ja hyveen sekä kyvyttömyyden (Ohnmacht) ja paheen. Hyve on välittömällä tavalla koettua voimaa tehdä jotain, joka on tehtävä. (GW2, 50, 103, 651.) Philip Blosser erittelee kolme pääkohtaa Schelerin hyveajattelussa. Ensiksi hyve ei liity ihmisen kokemukseen teon tai kieltämyksen vaatimasta fyysisestä tai psyykkisestä voimasta, vaan hänen valmiuteensa tehdä tietty teko. Hyve on siten osa tekijän omaa moraalista mielenlaatua. Toiseksi, hyveen (tai paheen) tultua osaksi ihmisen moraalista mielenlaatua, se ohjaa ihmisen käyttäytymistä oman, havaittavissa olevan sisältönsä mukaisesti. Kolmas, ja Blosserin mukaan tärkein pääkohta Schelerin hyveopissa on hänen käsityksensä hyveen ja onnellisuuden yhteydestä. (Blosser 1995, 184.)

Blosserin perusväite koskien Schelerin hyveajattelua on, että Schelerin etiikka sisältää sekä joitakin hyve-etiikan peruspiirteitä että joitakin perusongelmia, joita hyveiden korostamisesta luopuneeseen etiikkaan liittyy. Blosser viittaa Alasdair MacIntyren (1994, 54) väitteeseen, että valistuksen etiikkaprojekti epäonnistui, koska se hylkäsi aristotelisen ja teleologisen näkökulman ihmisen telokseen. Samassa yhteydessä hyveen käsite muuttui epämääräiseksi. Scheler pitää Blosserin mukaan hyveen käsitettä ehdottomasti yhtenä etiikan keskeisistä käsitteistä. Kaikki moraalinormit Schelerin filosofiassa perustuvat pohjimmiltaan persoonan arvoon, jolloin hyveet nousevat välttämättä esille. (Blosser 1995, 180, 183-184.)

Hyveen, omanarvontunnon ja onnellisuuden käsitteillä on Blosserin mukaan Schelerin etiikassa normatiivinen merkitys. Hyveet ja omanarvontunto ovat tavoiteltavia hyviä ja onnellisuus moraalisen toiminnan affektiivisena motiivina on moraalisesti hyvä asia. Ideaalisessa tilanteessa velvollisuus ei ole lainkaan imperatiivista, sillä tahtominen ja toimiminen ovat täysin autonomisia, ja nousevat ihmisen omanarvontunnosta ja onnellisuudesta. Blosser katsoo, että MacIntyren vaatima teleologinen näkökulma on Schelerin etiikassa löydettävissä juuri näistä tekijöistä. Samalla ne kuitenkin myös tuottavat ongelmia. Aristoteleen ja Tuomas Akvinolaisen etiikat ovat luonteeltaan normatiivisia normatiivisuuden perustuessa ihmisluontoon. Pitäminen johdetaan siitä millainen ihminen on. Tällainen essentialistinen logiikka ei ole mahdollista Schelerin etiikassa. Scheler on kyllä normatiivisen etiikan kannattaja, sillä hän vaatii etiikalta kykyä ohjata ihmisen toimintaa. Blosserin mukaan Scheler kuitenkin epäonnistuu tässä tavoitteessaan, ja syy on sama kuin useimmissa muissa ”jälki-hyve-etiikoissa”, ratkaisemattomat filosofisen antropologian kysymykset. (Blosser 1995, 185.)

Schelerillä on oma teoriansa ihmisestä, mutta hän ei pyri johtamaan moraali-periaatteita emootioita korostavasta ihmiskäsityksestään. Syy tähän voidaan nähdä esim. siinä, että ihmisen emootiot eivät Schelerin teoriassa ole arvojen lähde. Arvot muodostavat oman hierarkisen järjestyksensä, jota ihmisen emotionaalinen rakenne vastaa, ja josta normit tulisi johtaa. Näin voitaisiin päätellä, että vaikka Scheler ei luonut tyydyttävää normatiivista etiikkaa, hän kylläkin loi perustat sellaisen rakentamiselle. Blosser kuitenkin katsoo, että ongelmat Schelerin etiikassa eivät rajoitu ainoastaan yksittäisten moraaliperiaatteiden ja normien puutteeseen, vaan liittyvät merkittävimältä osaltaan juuri siihen, miten moraalinormit pystytään johtamaan ei-moraalisista arvoista koostuvasta arvohierarkiasta. Toinen on-

gelma liittyy Blosserin mukaan Schelerin persoonakäsitykseen, joka ei ole sen enempää aktualistinen kuin substantialistinenkaan. Hän välttää substantialismiin liittyvän metafysiikan ja säilyttää, aktualismia vastustaessaan, persoonan identiteetin mahdollisuuden, mutta samalla persoonan määritelmä jää niin ohueksi, että sen varaan on vaikea rakentaa normatiivista teoriaa hyveistä ainakaan perinteisen essentialistisen hyve-etiikan mielessä. Blosser tuo esille yhtenä tällaisen rakentamisen mahdollistavana perustana Schelerin esikuvatyypit (pyhimys, nero, sankari ja viihdetaiteilija). Oma telos voisi löytyä etsimällä itselle sopiva esikuvatyyppejä ja sitä vastaavat hyveet. Tämä lähestymistapa kuitenkin näyttäisi pikemmin tuottavan Schelerin etiikkaan uusia ratkaisemattomia ongelmia kuin vähentävän niitä. (Blosser 1995, 186-187.)

Kuten Blosser toteaa, Scheleriä ei voida pitää perinteisen essentialistisen hyve-etiikan edustajana. Schelerin teoriaan ihmisestä ei sisälly normatiivisuutta esimerkiksi Heikki Kanniston (1994, 11) essentialistiseen ihmiskäsitykseen liittämässä merkityksessä, sillä Scheler ei kuvaa sitä, millaiseksi ihmisen pitäisi tulla. Pikemminkin päinvastoin: mitä enemmän ihminen kasvaa yksilölliseksi persoonaksi, sitä enemmän hän on määritelmien ja ennalta asetettujen päämäärien tavoittamattomissa. Siinä mielessä Schelerin teoria kuitenkin sisältää hyve-etiikalle tyypillisiä painotuksia, että sen mukaan ihminen toimii siihen perustuen, mitä hän jo ordo amoriksensa perusteella on. Ihmisen elämään sisältyy myös päämäärä, joka toteutuu silloin kun hän elää yksilöllisen kutsumuksensa edellyttämällä tavalla.

6.6.2 Onnistuminen

Scheler asettuu moraaliteoriassaan kannalle, jota voidaan pitää William Frankenan esittämän kahden eettisen aspektin, olemisen ja tekemisen etiikoiden yhdistelmänä. Olla jonkinlainen on merkittävin etiikan ulottuvuus, mutta jonkinlaisena olemista ei voi olla olemassa, jos ei ole sitä ilmentäviä tekoja. (Frankena 1973, 65-66.) Scheler erottelee toisistaan mielenlaatuarvot (Gesinnungswerte), tekemiseen liittyvät arvot (Handlungswerte) ja onnistumisarvot (Erfolgswerte). Näistä kahdella ensimmäisellä arvojen ryhmällä on Schelerin mukaan yhteys moraaliin, mitä onnistumisarvoilla ei ole. (GW2, 118.) Tekemisen ja olemisen näkökulmat moraaliiin tulevat esille myös Peter Spaderin analyysissä, jonka hän kohdistaa Schelerin moraaliteoriaan vertailemalla sitä onnistumisen etiikkaan. Spaderin lähtökohtana on Schelerin argumentti, jonka mukaan moraalisten arvojen realisoituminen on riippuvaista ei-moraalisten arvojen realisoitumisesta, ja ainakin joissakin tapauksissa tämä tapahtuu fyysisessä maailmassa. Miten Schelerin etiikka siis voidaan erottaa onnistumisen etiikasta? Spader kysyy. (Spader 2000, 192.)

Scheler erottelee arvot ja empirian. Arvot ovat puhtaita olemuksia, niitä ei voida samaistaa esineisiin tai asioihin. Ne ovat riippumattomia fyysisistä ja eifyysisistä kantajistaan. Samalla tavoin kuin arvot eivät voi olla esineitä tai objekteja, ei myöskään persoona, joka on moraalisten arvojen kantaja, voi olla objekti. Löytääksemme persoonan, joudumme tarkastelemaan akteja, ei objekteja. Persoonaa ei ole akteistaan erillinen substanssi, vaan persoona sisältyy jokaiseen suorittamaansa konkreettiseen aktiin. Erilaiset aktit ovat ikään kuin persoonan variaatioita.

Spader katsoo, että Schelerin persoonakäsitykseen ei sisälly identiteetin vaatimusta siinä mielessä, että aktien takana olisi jokin pysyvä olemus (enduring being). Identiteetti on puhtaasti siinä suuntautumisessa, joka näkyy ihmisen akteissa muutoksena, erilaiseksi tulemisena. (Spader 2000, 192-194.)

Spader korostaa myös persoonan arvon erillisyyttä asioista ja objekteista Schelerin filosofiassa. Scheler erottelee persoona- ja asia-arvot. Persoona-arvot kuuluvat persoonaan itseensä välittömästi, kun taas asia-arvot kuuluvat arvokkaisuuteen asioihin, ja ne esiintyvät reaalisten asioiden (goods) välityksellä. Asioihin liittyvät arvot voivat olla materiaalisia (esim. hyödyllinen), vitalisia (esim. taloudelliset arvot) tai henkisiä (esim. taiteen tai tieteen arvot). Persoonalle kuuluvat arvot ovat (1) persoonan itsensä arvo ja (2) hyvearvo. Persoonaan liittyvät arvot ovat korkeampia kuin asia-arvot jo olemuksensa puolesta. Spader pitää selvänä, että Scheler katsoo arvoajattelunsa seurauksena sekä arvojen että persoonan olevan reaalisesta todellisuudesta riippumattomia, toisin kuin asia-arvot. Tätä erottelua tärkeämpänä Spader pitää kuitenkin siihen liittyvää jakoa moraalisten (hyvä ja paha) ja ei-moraalisten arvojen välillä. Schelerin mukaan hyvä tulee absoluuttisena esille aktissa, jossa korkein arvo realisoidaan. Absoluuttinen paha puolestaan tulee esille realisoitaessa alin mahdollinen arvo. Kun moraalisen arvon esille tuleminen tapahtuu *aktissa*, se ei voi koskaan olla tahdon sisältö eikä se voi olla intentiona aktissa. Tämän vuoksi ihminen ei Schelerin mukaan voi tulla moraalisesti hyväksi päättämällä ”tehdä hyvää”. Tämä jako on myös avainelementti moraalien ja persoonan varjelemisessa riippuvuudelta empiriasta, sillä se korostaa moraalisen arvon ja sen realisoinnin riippumattomuutta ei-moraalisen arvon realisoinnista. Vaikka moraalisen arvon realisoinnilla persoonassa onkin suhde ei-moraalisen arvon realisointiin, se on siitä erillinen. Tämän vuoksi sen enempää persoona kuin moraalinen arvokaan eivät ole empiirisiä. (Spader 2000, 194-195.)

Moraalisten arvojen (hyvä ja paha) ja ei-moraalisten arvojen sekä niiden kantajien erottelu ei tuo täydellisesti esille *suhteita*, jotka vallitsevat näiden ja niihin liittyvän realisoitumisen välillä. Ei riitä, että Scheler osoittaa moraalien juurien olevan persoonassa fyysisen ja empiirisen maailman sijasta, hänen on myös kyettävä näyttämään millainen suhde persoonan moraalilla on arvon kantajiin, Spader huomauttaa. Moraalien juurien täydellinen irrottaminen reaali maailmasta, mukaan lukien fyysinen maailma, on kohtalokasta etiikalle. Spader katsookin, että Schelerin etiikan ydintä voidaan testata juuri sen kyvyllä osoittaa millä tavalla moraaliset arvot ovat suhteessa ei-moraalisiin arvoihin ja niiden kantajiin. Spaderin testi kohdistuu erityisesti teorian kykyyn osoittaa hyvän ja pahan riippumattomuus onnistumisestamme fyysisessä todellisuudessa. Immanuel Kantin mukaan kaikki ei-formalistinen etiikka on onnistumisen etiikkaa. Vastustaessaan tätä teesiä Scheler esittää Spaderin mukaan selkeimmin oman teoriansa kyvyn samanaikaisesti pysyä sekä ei-formalistisena että riippumattomana empiriasta. Scheler yhtyy Kantin kantaan, jonka mukaan on mieletöntä tehdä käytännöllisen toiminnan moraalinen relevanssi riippuvaiseksi sen mahdollisista, todellisiin asiointiloihin ja niiden väliin kausaaliin suhteisiin liittyvistä laskennallisista seuraamuksista. Persoonan moraalisen perusasenteen, mielenlaadun, selittämisessä filosofien kannat eroavat toisistaan. Kun Kant, irrotettuaan tosin moraalien empiriasta, siirtää sen formaalisen

alueelle, Scheler näkee asian monisyisempänä. Persoonan mielenlaatu ei ole vain intention esittämistä ei-kokemuksellisessa muodossa. Se on pikemminkin tahtomisen suuntautumista korkeampia tai alempia arvoja ja niiden sisältöjä kohti. Se sisältää aina ei-formaalin aspektin, arvoisällön itsensä, joka on onnistumisesta riippumaton. (Spader 2000, 195-196.)

Schelerin mielenlaatuun liittyvällä ajattelulla on juurensa ordo amoriksessa. Ordo amoris määrää ihmisen mahdollisten intentioiden, tarkoituksellisten tekojen ja aktien rajat. Moraalinen perusasenne ei ole riippuvainen empiriasta, mutta se ei myöskään ole täysin siitä erillään. Scheler kritisoi onnistumisen etiikkaa siitä, että se tekee persoonan, tahtomisen ja tekemisen arvon riippuvaiseksi niiden reaaliaimailmassa aiheuttamien asioiden käytännöllisistä seurauksista. Spader katsoo, että tämä rajoittuminen kauempana olevien seurausten torjuntaan eettisen teorian kriteerinä mahdollistaa sen, että Scheler pystyy yhdistämään mielenlaatuun välittömän arvon realisoinnin kokemuksen. Scheler ymmärtää teon (deed, Handlung) puhtaana tietyn asiointilan tuottamisen kokemuksena. Siihen eivät sisälly sen etu- tai jälkikäteen arvioidut seuraukset, sillä ne eivät liity teon kokemukseen itseensä. Schelerin mukaan teon ja sen kautta realisoitun asiointilan pitäminen pelkkänä tahdon efektinä johtaa virheelliseen moraalista asennetta koskevaan etiikkaan. Teon ja sen koetun realisoinnin ykseys toimii arvon kantajana, joten sen kausaaliset vaikutukset eivät voi sitä olla. Jos taas teko olisi pelkkä tahdon efekti, se ei voisi olla moraalisen arvon kantaja. Teon onnistuminen on siis tekoon nähden erillinen, ei-moraalinen asia, joka useimmiten on seurausta laskelmoinnista ja arvioista, ei tekijän moraalista mielenlaadusta. Oikea moraalinen asenne – kokemus, että teen sitä mitä *tahdon* – voi johtaa onnistumiseen tai epäonnistumiseen reaaliaimailmassa. Jos teen sitä, mitä en tosiasiallisesti tahdo, toimin moraalisesti väärin, vaikka tekoni seuraukset olisivat käytännössä onnistuneita. (Spader 2000, 196, 198-200.)

Edelleen voidaan kysyä, eikö Schelerin teoria sittenkin vaadi onnistumisen liittämistä moraaliseen toimintaan ainakin siinä mielessä, että onnistuminen fyysisessä maailmassa *teossa* itsessään on välttämätöntä. Spader katsoo, että Scheler pystyy kumoamaan myös tämän sidoksen arvojen sekä persoonan ja empirisen todellisuuden välillä. Schelerille teko edustaa moraalisen asenteen symbolista arvoa. Teolla on siis *tekona* oma moraalinen arvonsa, mutta se ei ratkaise tekijän moraalisen asenteen laatua. Moraalin ollessa punnittavana käytännössä ratkaisevaa on, onko henkilö kykenevä tekemään moraalisesti arvokkaan teon. Tässä Schelerin näkemys poikkeaa deontologisesta moraalisen asenteen näkemyksestä. Esimerkiksi hukkuvan pelastamistilanteesta sekä pyörätuolissa olevalla vammaisella että terveellä ihmisellä voi olla sama toive pelastaa hukkuva, mutta ainoastaan tervettä ihmistä voidaan moittia tai kiittää, sillä vain hänellä on tosiasiallinen mahdollisuus tahtoa ja toimia tilanteessa. Pelastamisyritys voi kuitenkin epäonnistua ja tekoon liittyvä moraalinen arvo (ihmishengen pelastaminen) jää saavuttamatta. Toimivan persoonan moraaliseen arvoon tämä ei kuitenkaan vaikuta, sillä teon ykseyteen liittyvä realisoinnin ei kontrolloi aktien ykseyttä, persoonaa. Sen sijaan persoona kontrolloi suuntautumista, joka johtaa tahtomiseen ja arvojen tavoitteluun. Spader katsoo, että Schelerin etiikka paikkaa merkittävällä tavalla sekä deontologisen että teleologisen etiikan aukkoja Yksinkertaistetusti sanottuna

deontologinen etiikka jättää huomiotta seuraukset ja teleologinen etiikka intentiot. Esimerkiksi Kantin käsityksen mukaan sillä mitä fyysisessä maailmassa tapahtuu, ei ole mitään tekemistä moraalin kanssa, sillä se edustaa satunnaisuutta. Utilitaristit puolestaan katsovat, että teon moraalinen arvo on ainoastaan sen seurauksissa, vaikka tekijällä on parhaimmillaankin vain osittainen kyky ennustaa niitä. Molemmat siis unohtavat kokonaan toisen puolen moraalista. Scheler korostaa, että ihmisen moraalista *kokemusta* ei voida ymmärtää ilman molempia näkökulmia. Moraalinen asenne on perustava, mutta teot, joiden kautta ei-moraalinen arvo realisoidaan ovat myös tärkeitä, sillä niiden yhteydessä moraalinen arvo realisoituu persoonassa. Teko voi epäonnistua seurausten valossa, mutta persoonassa siihen liittyvä arvo-suuntautunut intentio saavuttaa päämääränsä ja tekijästä tulee moraalisen arvon kantaja. (Spader 2000, 200-202.)

6.6.3 Onnellisuus

Yleensä onnellisuus ja hyve liitetään yhteen joko siten, että onnellisuuden katsotaan olevan hyveellisen elämän seuraus tai onnellisuutta pidetään hyveellisen elämän päämääränä. Scheler katsoo, että vain hyveellinen ihminen voi olla onnellinen ja että vain onnellinen ihminen toimii hyveellisesti. Tämä johtuu siitä, että moraalinen pyrkimys ja tahtominen nousevat onnellisuudesta, jolla on juurensa moraalisisessa luonteenlaadussa tai omanarvontunnossa. (Blosser 1995, 184-185.) ”For Scheler, not only a virtuous character but also the affective happiness that stems from consciousness of one’s moral self-worth, can serve a motive and spring of moral action (Blosser 1995, 185).

Scheler katsoo, että onnella ja moraalilla on kolmenlaisia apriorisia yhteyksiä. Ensiksi positiivisen arvon läsnäoloa seuraa reaktionä aina jonkinlainen mielihyvä (Lust) ja negatiivisen arvon läsnäoloa jonkinlainen vastenmielisyys (Unlust). Tähän liittyy lisäksi kasvava tyydytyksen tunne, joka seuraa silloin, kun joku positiivinen arvo on pyrkimyksen päämääränä ja päämäärän saavuttaminen lähenee. Vastaavasti positiivinen arvo voi olla vastustamisen kohteena, ja tällöin vastustamispyrkimyksen onnistuminen tuottaa tyytymättömyyttä. Negatiivisen arvon tavoitteluun liittyvää toimintaa puolestaan seuraa kasvava tyytymättömyys tavoitteen saavuttamisen lähetessä ja vastustamiseen kasvavaa tyydytystä vastustamispyrkimyksen näyttäessä onnistumisen merkkejä. Nämä tunteet ovat eräänlaisia signaaleja arvojen ja epäarvojen (Unwert) olemisesta tai puuttumisesta. Tämä pitää periaatteessa paikkansa niin ihmisten kuin eläintenkin kohdalla, mutta se, minkä arvon kohdalla koetaan mielihyvää tai vastenmielisyyttä vaihtelee. (GW2, 356.)

Toiseksi jokaista tietyllä arvotasolla tapahtuvaa positiivisten arvojen kasvua seuraa sille arvotasolle kuuluvan mielihyvän tunteen lisääntyminen, kun taas positiivisten arvojen vähentymistä seuraa mielihyvän väheneminen. Vastaavasti tietyn arvotason negatiivisten arvojen kasvua seuraa vastenmielisyyden tunteen lisääntyminen ja vähenemistä vastenmielisyyden tunteen väheneminen. Tässäkin tapauksessa mielihyvän ja vastenmielisyyden tunteet toimivat merkkeinä arvojen läsnäolossa tapahtuvista muutoksista. Tunteet vastaavat pinnallisuudeltaan tai syvyydeltään sitä arvotasoja, jota kyseessä olevat arvot edustavat. Kolmanneksi positiivisen tunteen syvyys

kasvaa aina, kun korkeampi arvo ”valitaan”, edeltävän arvojen järjestykseen asettamisen aktin jälkeen, alemman sijasta. Vastaavasti negatiivisen tunteen syvyys kasvaa, kun alempi arvo asetetaan ylemmän edelle. (GW2, 357.)

Scheler tiivistää edellä esille tuodut kolme kohtaa toteamukseen: ”...alles positivwertige Tun und Leisten aus positivzentralen Gefühlen quillt” (GW2, 358). Jokainen korkeamman arvon preferoiminen johtaa jatkossa entistä helpommin samaan, sillä syvenevät mielihyvän ja tyydytyksen tunteet seuraavat alhaalta ylöspäin suuntautuvaa arvovalintaa. Scheler toteaa, ettei hänen fenomenologiansa ole tässä suhteessa tuottanut uutta tietoa, vaan ainoastaan vahvistanut sen mitä esim. Leibniz jo aiemmin on todennut: jokainen mielihyvä on uusi askel ihmisen matkalla täydellisyyteen. Scheler kuitenkin painottaa omassa näkemyksessään tunteiden tasoihin liittyvää erottelua. Mikä tahansa mielihyvä ei ole merkki positiivisen arvon läsnäolosta eikä jokainen mielihyvän tunteen kasvu merkitse kasvua arvoissa. Tässä mielessä merkitykselliset mielihyvän tunteet ovat luonteeltaan henkisiä ja johtavat persoonan esille tulemiseen ja kasvuun. Ne eivät välttämättä vaikuta siihen tai kerro siitä, mikä vitaalisen elämän taso ihmisellä on parhaillaan eletävänään. (GW2, 358.)

Onnella ja moraalilla on siten Schelerin mukaan selkeä yhteys. Yhteys ei kuitenkaan ole yhdensuuntainen. Onni ei ole vain hyveellisen elämän palkkio tai seurausilmiö, jolla ei ole moraalisen toiminnan lähtökohtiin tai sen päämääriin mitään yhteyttä. Se ei myöskään ole vain moraalisen toiminnan päämäärä, se mitä ihmisen pitää (soll) tavoitella. Molemmat näistä vaihtoehtoista sivuuttavat Schelerin mielestä koko onnen ja moraalien yhteyteen liittyvän peruskysymyksen, sillä niissä molemmissa sivuutetaan arvot. Kaikki onnen ja epäonnen tunteet perustuvat arvojen emotionaaliseen tuntemiseen, ja syvin onni on saavutettavissa omaan moraaliseen hyvyteen liittyvästä tietoisuudesta. ”Nur der Gute ist der Glückselige”⁶⁰ (GW2, 359). Tämä ei kuitenkaan sulje pois sitä etteikö onnellisuus olisi kaiken hyvän tahdon ja toiminnan juuri., vaikka ei voikaan olla sen päämäärä tai kohde. (GW2, 359-360.)

Nur der Glückliche handelt gut. Das Glück ist also keineswegs der ”Lohn der Tugend”, sowenig als die Tugend Mittel zur Glückseligkeit ist. Wohl aber ist es die Wurzel und die Quelle der Tugend, eine Quelle, die aber selbst schon nur eine Folge der inneren Wesensgüte der Person ist. ⁶¹ (GW2, 360.)

Kasvatuksen piirissä, myös koulussa on tavallista, että eritasoiset mielihyvän tunteet ymmärretään arkisesta ja tavallisesta toiminnasta irrallisena asiana. Yhtäältä ajatellaan, että koska koulun tehtävä on kasvattaa ja opettaa eikä miellyttää, ilon puuttumista ei tarvitse pahoitella. Toisaalta lasta ja hänen tarpeitaan halutaan ymmärtää, ja tämän vuoksi arkisen, aikuisen määräämän aherruksen lomaan pyritään järjestämään ”lasten ehdoilla” iloa ja virkistystä retkien ja tapahtumien muodossa. Tavallista on myös erilaisten, varsinaisiin oppisisältöihin ja kasvatustavoitteisiin sisältyvästiä motiivintekijöiden avulla saada oppilaissa aikaan myönteisiä, oppimiselle otollisia tiloja. Schelerin filosofian valossa jokainen näistä ajattelutavoista on omalla tavallaan vääristynyt.

Ilon ja muiden myönteisten tunteiden puuttuminen lapsen elämästä osoittaa, ainakin jatkuvana tilana, että kasvatusta on epäonnistunut. Sen kautta ei ole kyetty tuomaan lapsen ulottuville sellaisia arvoisäilytyksiä, jotka olisivat herättäneet hänessä vastakaikua ja kiinnostusta niin paljon, että arvojen tavoittelu olisi päässyt alkuun, tai arvojen tavoittelussa ei ole annettu lapselle sitä tukea jota hän esim. oppimisvaikeuksien takia olisi tarvinnut. Uuden asian, taidon tai tavan oppimista seuraa tyytyväisyys ja ilo, ja onnistuneessa kasvatustilanteessa myönteiset tunteet ovat tavallisia. Koulussa erityisesti ensimmäisen luokan opettaja saa nähdä selkeästi oppimisen ja ilon keskinäisen yhteyden, eikä myönteisyyden menettäminen myöhemmin ole millään tavalla välttämättömyys. Kasvattajan ja kasvatustilanteen onkin aiheellista mennä itseensä ja pohtia kriittisesti toimintaansa, jos kasvatettavan elämästä näytävät puuttuvan oppimiseen ja kasvamiseen liittyvät myönteiset tilat.

Kun lapsijoukossa alkaa näkyä merkkejä kyllästymisestä ja ilon katoamisesta, pyrkii lapsikeskeinen opettaja korjaamaan tilannetta järjestämällä hupia ja kevyttä ajanvietettä. Työskentelyn rytmittäminen aherruksen ja virkistuksen jaksoihin onkin viisasta ja välttämätöntä jaksamista ajatellen. Tällaisen toiminnan taustalla voi kuitenkin olla ajatus työstä ja vaivan näkemisestä eräänlaisena välttämättömänä pahana, jota ilman lapsi ei pärjää koulussa sen enempää kuin aikuiselämässäkään. Elämä jakautuu ikään kuin kahtia, negatiiviseen, mutta välttämättömään työhön ja positiiviseen huviin. Kun tekee paljon työtä, ansaitsee vähän iloaikin välillä. Scheler yhdistää moraalisen kasvun – etiikka, jonka mukaan kaikki kasvamisen ja oppimisen on moraalista – ja onnen. Lisäksi hän liittyy koetun onnen syvyyden ja kasvamisen ja oppimisen saavutetun arvon tason toisiinsa. Positiivisten tunteiden ja tilojen lähde on siten tämän näkemyksen mukaan hyvin arkisissa asioissa, koulun näkökulmasta sen perustoiminnoissa. Koulu tarjoaa oppitunneilla ja oheistoiminnoissaan eritasoisia arvoja miellyttävän, hyödyllisen ja elinvoiman arvoista ylimpiin henkisen ja pyhän arvoihin, ja niiden omaksuminen tuottaa mielihyvää sekä syvempiä ilon ja onnen tiloja.

Työ ja vaiva ovat tosin monien elinvoima- ja henkisten arvojen saavuttamisen välttämätön edellytys, mutta niiden pitäminen varsinaisena elämänsäilytyksenä on yhtä virheellistä kuin pitää mitä tahansa välinettä tärkeämpänä kuin sitä mitä sen avulla saadaan. Työ ei itsessään myöskään motivoi ketään, ja tästä johtuen koulussa ajautetaan ”motivoimaan” mitä erilaisimmilla keinoilla. Schelerin filosofian näkökulmasta motivaatio arvon tavoitteluun syntyy, kun ihminen kohtaa arvonkantajan; arvoisäilytyksensä vetää puoleensa, ja saa aikaan itseensä kohdistuvan tahdon ja pyrkimyksen. Pyrkimyksen onnistuminen tuottaa saavutetusta arvosta riippuen eritasoisia mielihyvän tiloja ja tämä puolestaan motivoi edelleen arvon tavoittelua tutuissa ja tuntemattomissa kohteissa. Tällaisen positiivisen, itseään ruokkivan prosessin aikaansaaminen vaatii ennen kaikkea keskittymistä siihen millaisia arvoja ja millä tavoin lapsille tarjotaan, ja miten tässä tarjonnassa kyetään huomioimaan kunkin lapsen yksilöllinen arvosuuntautuminen.

6.6.4 Katumus

Scheler tuo katumuksen esille yhtenä keskeisistä moraalikäsitteistä. Katumuksella on erityinen merkitys sielun itsensä parantamisen (Selbstheilung) prosessissa. Tie katumukseen alkaa muistamisesta. Muistaminen on alku vapautumiselle menneistä olemisista, tekemisistä ja tapahtumisista. Menneisyydellä on kyky sitoa ihmisen voimavaroja ja energiaa nimenomaan silloin, kun sitä ei haluta muistaa. Tätä taustaa vasten katumus näyttäytyy myönteisenä ja parantavana voimana, jonka kautta menneestä on mahdollista vapautua. Katumus auttaa aloittamaan ikään kuin kokonaan alusta, se nuorentaa ihmistä moraalisesti. ”Also wirket Reue sittliche verjüngung (GW5, 36). Katumuksen kautta palautettu viattomuus puolestaan luo mahdollisuudet moraalille kasvulle ja edistymiselle. (GW5, 33, 35-36.)

Scheler jakaa muistamisen staattiseen ja dynaamiseen tyyppiin. Staattisessa muistamisessa ihminen palauttaa mieleensä menneisyydessä vallinneen asenteensa elämää ja ympäristöä kohtaan, ajattelunsa, tahtomisensa, rakkautensa ja vihansa suuntautumisen. Hän kykenee muistamaan todelliset reagoitintapansa ja tekonsa ja hän kykenee myös kuvittelemaan miten olisi voinut toimia, mikä tekeminen olisi ollut mahdollista silloisella elämänasenteella. Muistamisella on suunta itsestä ulospäin, omiin asenteisiin ja tekoihin suhteessa ympäröiviin olosuhteisiin. Katumuksessa ei ole kysymys niinkään tästä staattisesta muistamisesta, vaan katuminen vaatii muistamisen dynaamisuutta. Varsinainen katumisen kohde ei ole muistettu teko tai arvoton asenne, joka johti väärin tekoihin. Katumus suuntautuu koko sitä persoonakokonaisuutta, sitä persoonana olemisen tapaa kohtaan, jota muistaminen koskee. Scheler viittaa tässä yhteydessä Schopenhaueriin, joka määrittelee katumuksen lauseen ”Voi millainen ihminen olen” kautta sen sijaan että pitäisi lausetta ”Voi mitä olenkaan tehnyt” varsinaisena katumuksen ilmauksena. (GW5, 39-40.)

Muisteltuun olemiseen liittyvä katumus ei kuitenkaan koske omaa persoonallista olemusta. Katumisen kohteena on se minä, joka tuolloin toimi tietyllä tavalla ja sen tuottamat vapaat aktit. Katumus johtaa näkemään toisenlaisena olemisen ja toisin toimimisen mahdollisuudet menneisyydessä: Se miten asiat olivat ei ollut välttämättömyyden sanelemaa – olisin voinut paitsi tahtoa ja toimia toisin, myös olla toisenlainen. Tämä tietoisuus ei kuitenkaan vielä ole varsinaista katumusta sen syvimmissä merkityksessä, se toimii ainoastaan suunnannäyttäjänä aitoon katumukseen. Katumuksen dynamiikassa tietoisuus johtaa näkemykseen siitä, ”millainen olisin voinut olla” ja sen myötä parannuksen mahdollisuuteen, mahdollisuuteen nostaa oman olemisen tasoa. Scheler vertaa katumuksen dynamiikkaa vuorelle kapuamiseen. Kun vaeltaja on nousemassa huipulle, hän näkee yhtä aikaa sekä sen että maisemat, jotka jätti taakseen. Myös katumuksen kokemuksessa siirtytään minäolemisen yhdestä konstituutiosta toiseen tietoisena siitä mitä on jäämässä taakse ja mitä kohti ollaan pyrkimässä. (GW5, 40-42.)

Mitä enemmän katumus saa dynaamista luonnetta ja suuntautuu tekojen katumisesta oman minäolemisen tasoa koskeväksi katumukseksi, sitä voimakkaammin se vaikuttaa syyllisyyden juuriin ja pystyy vapauttamaan ihmisen sen sitovasta voimasta. Tällöin se on myös todellisen suunnanmuutoksen mahdollistavaa katumusta. Kun ihminen kohtaa muistojensa kautta oman olemisensä tason rehellisesti

ja löytää katumuksen kautta mahdollisuutensa parempaan, hänessä voi käynnistyä mielenmuutos (Gesinnungswandel). Mielenmuutos koskee koko persoonaa sisintä ydintä myöten. Kun muutos koskee ihmisen persoonakeskusta, on se luonteeltaan perustava, sillä se ulottuu persoonaan hänen intenttoidensa tasolla. (GW5, 42.)

Schelerin mukaan ihmisellä on vahva taipumus korvata aito katumus erilaisilla, jopa patologisilla itseinhon tai –syytösten tiloilla, itsekidutuksella, tms. Katumus ei kuitenkaan ole muunnettavissa eikä se toimi ihmisessä teeskenneltyjen tilojen kautta. Se on päämäärätietoista liikettä, joka tähtää ihmisen paranemiseen. (GW5, 47.)

Reue ist vielmehr eine zielmäßige Bewegung des Gemütes angesichts der Schuld, und auf jene Schuld hin, die sich im Menschen angesammelt hat. Das Ziel dieser "Bewegung" ist eine emotionale Negation und eine Entmächtigung der Fortwirksamkeit der Schuld, eine geheime Anstrengung, diese aus dem Personkern herauszustößen, um die Person "heil" zu machen.⁶² (GW5, 47.)

Koska katumus on vasta-akti, joka tähtää syyllisyyden vallan murtamiseen, on syyllisyyden ensin oltava jotain ja tultava sitten jollakin tavalla annettuna. Scheler toteaa, että syyllisyys on se "pahan" kvaliteetti, jota persoona itse aktikeskuksena omassa itsessään tekojensa kautta kasvattaa. Tavalla tai toisella tämä kvaliteetti on läsnä kaikissa persoonan akteissa, koska se on osa persoonan olemista. Syyllisyys ei siis ole sama kuin syyllisyudentunto (Schuldgefühl), sillä se pysyy tunteesta riippumatta. Ihmisten välillä esiintyy suuria eroja syyllisyudentunnon esiintymisen osalta. Scheler katsoo, että mitä nöyremmästä ja pyhemmästä ihmisestä on kysymys sitä herkemmin syyllisyudentunto toimii. On myös mahdollista, että objektiivisesta syyllisyydestä huolimatta syyllisyudentuntoa ei lainkaan ole. Tällaisessa tilanteessa katumus on mahdotonta, sillä syyllisyudentunto on tie katumukseen. Syyllisyys tulee siis annettuna syyllisyudentunnon kautta. (GW5, 48-49.)

Kun syyllisyys on tullut syyllisyudentunteen kautta annettuna, on katumuksen dynamiikan mahdollista käynnistyä. Katumus saa Schelerin mukaan aikaan kaksi asiaa. Vaikka se ei poista tehtyjä tekoja tai niiden seurauksia, se pystyy poistamaan tekojen seuraukset tekijässä itsessään, ja siten myös katkaisemaan uusien pahojen tekojen loputtoman tekemisen ketjun. Katumus mitätöi sen psyykkisen kvaliteetin, josta käytetään nimitystä syyllisyys ja estää pahuuden edelleen kasvamisen niin yksilöiden kuin aikakausien elämässä. Katumus on siten valtava uudistusvoima moraalisessa mielessä. Se avaa ovet uudistumiselle ja ylläpitää moraalista elämää yleensä. Edistysmieliset ja perfektionistit vastustavat usein katumusajattelua ja pitävät katumusta tarpeettomana moraalikäsitteenä. Heidän mielestään paha on yksinkertaisesti tehtävä paremmaksi. Scheler katsoo, että parannus on mahdotonta ilman katumusta. Kun katumuksessa ei suostuta näkemään yksilön tai yhteisön menneisyyttä sellaisena kuin se on, menneisyys pääsee vaikuttamaan salatulla tavalla nykyisyyteen, jopa sen parannusyrityksiin vinouttavasti. (GW5, 49-50.) (GW5, 50).

6.6.5 Moraalinen edistyneisyys

Schelerin mukaan katumus on siis tie moraaliseen edistymiseen. Hän myös jaottelee ihmiset niihin, jotka ovat moraalisesti edistyneempiä ja siten moraalisesti parem-

pia kuin muut ja niihin, jotka ovat jääneet moraalisisessa kehityksessään alemmalle tasolle. Scheler ei pidä ihmistä moraalisesti edistyneenä, jos hänen moraalinsa koostuu ennen kaikkea hyvin kehittyneestä rationaalisesta arviointikyvystä, joka säätelee hänen tahtoelämänsä ja pyrkii erityisesti luomaan järjestystä tunteiden erilaisten taipumusten luoman myllerryksen keskelle. Ihmisen varsinainen moraalinen kasvu on tulosta nimenomaan siitä esirationaalisesta aktiivisuudesta, joka saattaa hänet tekemisiin arvojen kanssa. Tässä aktiivisuudessa ratkaisevaa on se järjestys, joka vallitsee arvojen järjestykseen asettamisen aktissa. Ihminen, joka preferoi arvoja niiden objektiivisen järjestyksen mukaisesti, on Schelerin mukaan moraalisesti korkealla tasolla. Ihmisen luontaiset taipumukset ja niitä seuraava pyrkimys vievät häntä arvojen realisoitumista kohti ja tämän aktiivisuuden moraalinen luonne riippuu siitä, miten arvot asetetaan järjestykseen suhteessa toinen toisiinsa. (GW2, 62-63.)

*Vielmehr ist es eben für die hochstehende sittliche Natur eines Menschen charakteristisch, daß bereits das unwillkürliche automatische Auftreten seiner Strebensregungen und der materialen Werte, auf welche diese "zielen", in einer Ordnung des Vorzuges erfolgt, daß sie – gemessen an der objektiven Rangordnung der materialen Werte – ein für das Wollen bereits weitgehend geformtes Material darstellen.*⁶³ (GW2, 63.)

Moraaliseen hyvytyteen liittyy arvojen järjestykseen asettamisen lisäksi myös se, millä tavoin ihminen suorittaa valikointiaan. Schelerin mukaan moraalista toimintaa ei tee ansiokkaaksi se, että ihminen kärsii ja ”maksaa” oikein elämisestään. Moraalista edistyneisyyttä osoittaa pikemminkin se, että ihminen realisoii arvoja vaivattomasti ja uhrautumatta. ”... wer am wenigsten Widerstände gegen das Gute hat, der ist der Beste”⁶⁴ (GW2, 237). Uhrautuminen ja kärsiminen eivät siis ole itsessään moraalisesti arvokkaita. On kuitenkin olemassa uhrautumista, jolla on moraalista arvoa. Näin on silloin, kun ihminen luopuu jostakin hyvästä, esim. omaisuudesta saavuttaakseen jonkin suuremman hyvän, esim. vapauden. Luopuminen on uhrautumista, koska se mistä luovutaan on uhrautujalle arvokas asia. Tällaiseen aitoon askeesiin ihminen suostuu vapaasta tahdostaan. (GW2, 237-238.)

6.6.6 Anteeksiantaminen

Klaus M. Kodalle analysoi Schelerin etiikkaa anteeksiantamuksen peruskäsitteen kautta. Hän toteaa, että moraalikeskustelua hallitsevat pitämisen, velvollisuuden ja hyveen käsitteet ja niihin liitetyt käyttäytymisihanteet ovat niitä suosivien filosofien teksteissä ja puheissa, mutta heitä ympäröivä ns. tavallisten ihmisten käytännöllinen elämä on kaukana niistä. Kodalle suosittelee muutosta tarkastelutavassa. Hän lähtee siitä, että jokainen ihminen on moraalisen integriteetinsä osalta korruptoitumisen ja vahingoittumisen uhkaama. Tästä johtuen on myös lähtökohdaksi moraalikeskustelussa otettava ihmisen rikkinäisyys silloin kun tähdätään hänen moraalisen vastuullisuutensa kasvuun. Kodalle torjuu kuitenkin sekä katolisessa että protestanttisessa perinteessä elävän ihmisen täydellisen mitätöimisen opin, jonka tähtäyspiste on uskonnollinen: mitättömyytensä tunnossa ihminen turvautuu Ju-

malan pelastavaan armoon. Kodalle katsoo, että ihmisen rikkinaisuuden myöntämiseen perustuva etiikka lähtee anteeksiantamuksen perustavasta asemasta ihmisten, perheen sisäisissä, ystävien, naapureiden, jne. välisissä suhteissa, samoin oikeuslaitoksen ja poliittisessa elämässä. Hän pitää anteeksiantamusta etiikan salattuna keskuksena, jonka tematisointia on pyritty karttamaan. (Kodalle 1998, 107-108.)

Kodalle katsoo, että Schelerin häpeän, katumuksen ja anteeksiantamisen käsitteisiin liittyvä ajattelu on suurelta osin seurausta Friedrich Nietzschen vastaa- via käsitteitä koskevaan ajatteluun perehtymisestä ja sen herättämästä kritiikistä. Scheler yhtyy Nietzschen näkemykseen korruptoitumisen ja samankaltaisuuden pyrkimisen keskinäisestä yhteydestä. Anteeksipyytämisen tarve kuihtuu silloin, kun tyypillinen käyttäytyminen sallii esim. lauseet ”Niin muutkin tekevät” ja ”En ole ensimmäinen, joka toimii näin”. Laumatietoisuus sen sijaan kasvaa ja pätevän moraalien sisältö määritellään lauman enemmistön käyttäytymisellään ilmaiseman tahdon mukaiseksi ja tämä tahto ja moraalinen hyvä identifioidaan. Jos sen sijaan pyrkimyksenä ei ole mahdollisimman suuri yhdenmukaisuus subjektien välillä, vaan nimenomaan sellaisen tilan saavuttaminen, jossa identiteettien moninaisuus on toivottavaa ja arvostettua, tulee anteeksipyytämistä ja sen heikommasta versiosta, säälistä, Kodallen johtopäätöksen mukaan kommunikaation mielekkyyden ja onnistumisen perustavia ja välttämättömiä edellytyksiä. Moninaisuuden viljelemisen tulee esiintyä myös oloissa, joissa vallitsee antagonistisia käsityksiä totuudesta ja sen saavuttamisesta. (Kodalle 1998, 109.)

Scheler kohdistaa Kodallen mukaan terävimmän kritiikkinsä Nietzschen filosofiaan kohtaan analysoidessaan tämän käsitystä kristillisen rakkauden vallitsevista ja vallinneista tulkinnoista ja näiden tulkintojen rappeuttavasta vaikutuksesta ihmisten moraliin. Scheler ei hyväksy Nietzschen tapaa yhdistää puhtaat hengen aktit, kuten rakkaus, ja elämänfilosofia toisiinsa. Hän kuitenkin argumentoi Nietzscheä vastaan tämän oman ajattelun mukaisesti. Hän pyrkii analysoimaan missä määrin Nietzsche on oikeassa väittäessään, että kristilliseen rakkauskäsitykseen perustuva moraalinen on, hänen elämisen maksimoimisen (Lebensmaximum) oppinsa valossa rappeuttavaa. (Kodalle 1998, 109.)

Kristillinen käsitys rakkaudesta on radikaalisti erilainen kuin esim. antiikin käsitykset. Kristillisen rakkauden katsotaan rikkovan kaikki luonnollisen viettielämän, kateuden, vihan ja koston rajat ja kohdistuvan erotuksesta jokaiseen luotuun. Se myös kääntää luonnollisen syyllisyyskäsityksen ylösalaisin; Toisten ihmisten pahat teot johtavat omaan syyllisyyden tuntoon, sillä pahuuden synnä voi olla riittämättömän rakkaus. Tällainen rakkaus on Schelerin mukaan täysin vapaata kateudesta. Se sisältää itsessään halun antaa omasta täydemmästä elämästä sen elämän hyväksi, joka toteutuu epätäydellisempänä. Täytenä koettu elämä on siis uhrautuvalla näyttävän rakkauden lähtökohta. Elämän malja on niin täysi, että se vuotaa yli toisille jaettavaksi. Oleellista on miten asiat koetaan, sillä rakkaus suhtautuu itseään ympäröiviin olosuhteisiin välinpitämättömästi, se kasvaa täydellisestä itsevarmuudesta ja luottamuksesta omaan voimaansa. Tähän itsessään uupumattomaan rakkauden voimavaraan perustuu myös anteeksiantamisen voima. Siihen ei sisälly harhaluuloa, että vihamielisyydet pystytään voittamaan anteeksiantamuksen avulla lopullisesti. Se elää todellisuudessa, jossa vihamielisyyttä esiintyy vähintäänkin

latentina ihmisten välisissä suhteissa. Se ei myöskään aseta kyseenalaiseksi ihmisten tapaa pitää vihollisinaan oikeudenmukaisuuden ja vapauden halveksijoita. Kristillinen puhe rakkaudesta vihollista kohtaan merkitsee näiden asioiden voittamista anteeksiannon aktissa, jossa viimeisinkin vihapotentiaali vedetään pois. Kostoimpulssi edeltää aina anteeksiantamista, ja siitä luovutaan vapaaehtoisesti, jotta akti olisi mahdollinen. Kodalle 1998, 110.)

Anteeksiantamisessa ei esiinny seurausten tai vaikutusten laskelmointia, se on hyötynäkökohtiin nähden täysin vapaa akti. Anteeksiantamisessa rakennetaan luottamukselle epäluottamuksen sijaan ihmissuhteissa. Scheler painottaa Nietzsche-kritiikkinsä yhteydessä Kodallen mukaan erityisesti anteeksiannon merkitystä suhteessa heikkoihin ja epäoikeudenmukaisuutta kokeneisiin ihmisiin. Anteeksiannossa ilmenevä solidaarisuus ei pyri heikkojen heikkouden vahvistamiseen anteeksiantajan ylemmyyden kautta, vaan pyrkii syyllisyydestä vapauttamisen kautta vapauttamaan heidän piilevät, muutoksen mahdollistavat voimavaransa. Periaatteellinen tietoisuus anteeksiantamisen todellisuudesta vapauttaa ihmisen myös kohtaamaan omat vinoutuneet taipumuksensa ja laiminlyöntinsä ja kantamaan oman osuutensa yhteisestä ihmisen syyllisyydestä. Tällä tavoin vapaa ihminen ei sairastu nykyisin paljon puhuttuun auttajasyndroomaan, joka on seurausta itsensä ja oman kurjuuden ja heikkouden unohtamisen tarpeesta. Anteeksiantamuksen ilmapiirissä elävä ihminen pysyy myös sisäisesti terveenä, sillä sovittamattomista asioista johtuvat, piilotetut vihan ja muut kielteiset tunteet eivät pääse tunkeutumaan sielun syviin kerroksiin ja myrkyttämään ihmisen sisintä. Schelerin tulkinnan mukaan kristillinen käsitys anteeksiantamisesta ja sen merkityksestä sisältää ajatuksen, että on parempi tehdä pahaa ja katua sitä jälkeen päin kuin kätkeä pahan tekemisen yllyke omalta itseltä. Pahan torjuminen itsen ulkopuolelle johtaa, kuten Jeesus varoitti, ”roskan ottamiseen pois lähimmäisen silmästä huomaamatta, että omassa on hirsi.” (Kodalle 1998, 111-112.)

Sekä katumuksen että anteeksiantamisen käsitteiden merkitys on Schelerin filosofiassa sekä reflektiivinen että yhteisöllinen. Yksilöllä on mahdollisuus katumuksen ja anteeksiantamisen akteissa käydä sisäistä vuoropuhelua, jonka kautta sisäinen eheytyminen ja arvojärjestyksen tervehtyminen ovat mahdollisia. Vastaa-vasti näiden aktien kautta on mahdollista saavuttaa samoja kehityskulkuja myös yhteisössä. Scheler osoittaa, että katumuksen ja anteeksiantamisen käsitteillä ei viitata ainoastaan niihin perinteisesti liitettyihin uskonnollisiin sisältöihin, vaan niillä on myös selkeästi sekulaari merkityksensä.

Lapset ovat reflektioijina hyvin erilaisia, mutta enimmäkseen näyttäisi olevan niin, että lapsi ei pohdi tekemisiään ja omaa itseään älyllisesti. Pohtiminen näyttää etenevän pikemminkin syvemmällä, usein verbalisoitumattomalla tasolla. Lapsen ohjaamisessa pohtivaan suhteeseen oman itsensä kanssa erilaiset rituaalit ovat sen takia tärkeitä. Anteeksipyynnön ja anteeksiantamisen on konkretisoiduttava jollakin tavalla. Sanallinen tapauksen toteaminen, anteeksipyyntö ja siihen vastaaminen, silmiin katsominen ja kättely sovinnon merkiksi näyttävät käytännössä olevan tärkeitä. Tässä lyhyessä tapahtumasarjassa lapsi voi käydä tunnetasolla, fyysisen vakuuttuneisuuden vahvistamana läpi akteja, joilla on suuri merkitys hänen moraalisessa kehityksessään. Joka tapauksessa hän vapautuu välittömällä tavalla sisäisestä painolastistaan. Katumuksen ja anteeksiantamisen mahdollisuuteen

sisältyykin myös elämään itseensä voimakkaasti rohkaiseva elementti. Koulu ei voi pitää ihanteenaan lasta, joka väärin tekemisen pelossa vetäytyy itseensä ja ryhtyy välttelemään tilanteita, joihin tuo riski sisältyy. Mahdollisuus katumukseen ja usko anteeksiantamiseen luo lapsen tervettä rohkeutta ja yrittämisen halua sen lisäksi että se tukee hänen rakentumistaan moraalisesti oikeaan suuntaan.

7 EETTINEN PERSONALISMI

Persoonan käsite kokoaa yhteen sekä Schelerin etiikan että kasvatustilafilosofian tärkeimmän sisällön. Persoonaksi kasvaminen osoittautuu Schelerin ajattelussa lopulta kauttaaltaan eettiseksi tapahtumaksi. Kasvaminen perustuu intentionaalisuuteen ja intentioiden sisältönä ovat arvot, joita persoona asettaa järjestykseen ja tuo tässä preferoinnin aktissa esille moraaliaan keskeytyksestä. Tarkastelen tässä luvussa persoonan käsitettä eri näkökulmista, personalistista moraali-filosofiaa sekä Schelerin sivistysajattelua, joka sekin kytkeytyy persoonaan kahdestakin suunnasta: Sivistys on persoonan rakentumista ja rakennustyön onnistumiseen vaikuttavat muut persoonat.

Angelika Sander tähdentää persoonakäsitteen ensisijaisesti eettistä merkitystä Schelerin filosofiassa. Persoona ei eettisenä käsitteenä ole vain yksi teoreettista persoonakäsitettä valaiseva näkökulma, vaan eettisyys määrittää persoonakäsitettä primääristi. Persoona on aktiensa ykseys, mutta etiikka laajassa merkityksessä on se perusta, joka määrää aktien suuntaa ja toteutumista. Eettisyys on siten tekijä, jonka vaikutuksesta persoona saavuttaa akteissaan esille tulevan, konkreettisen yksilöllisyytensä. Vaikka tieto johtaakin Schelerin mukaan persoonan kehittymiseen, ei tietäminen sinänsä ole inhimillisen subjektiviteetin perustava rakennetekijä. Tietäminen itsessään perustuu rakkaudelle, rakkaus on kaiken tietämisen ja sitä kautta kasvamisen juuri. Rakkauden kautta saavutettu tietäminen perustuu asioihin itseensä, ja luo sen takia muille, mm. järjen akteille asiallisen perustan. Persoona voi toimia järjen aktiensa kautta irrationaalisuuteen ajautumatta nimenomaan silloin, kun järki ei perustu itseensä, vaan asioihin, joita ja joiden välisiä yhteyksiä se pyrkii ymmärtämään. (Sander 1996, 207-208, 217, 222-223.)

Korostaessaan Schelerin persoonakäsitteen eettistä luonnetta laajassa mielessä, Sander viittaa hänen arvofilosofiansa erityislaatuun. Schelerin mukaan rakkaus on perusakti, jonka kautta maailma ja siihen kätkeytyvät arvot tulevat ihmisen ulottuville. Arvot eivät hänen mukaansa ole itsessään moraalisia tai ei-moraalisia. Eettisyys syntyy vasta ihmisen reagoidessa arvoihin aktissa, jossa hän asettaa arvot järjestykseen suhteessa toinen toisiinsa, nostaa jonkin arvon toisen yläpuolelle tai päinvastoin ja pyrkii realisoimaan preferoimansa arvon. Ihmisen toiminta on siten perusluonteeltaan kauttaaltaan eettistä; persoonan kehittymiseen johtavat aktit ilmentävät taustalla olevaa yksilöllistä arvorakennetta toisaalta ja toisaalta muovavat sitä. (GW2, 47-49, Ks. esim. Blosser 1995, 66.)

7.1 Persoonan korvaamaton arvo

Scheler korostaa useassa yhteydessä yhteisön merkitystä ja solidaarisuusperiaatetta yhtenä eettisen järjestelmänsä perusrakenneosista, mutta pääpaino hänen ajattelussaan on yksilössä ja yksilön arvossa, persoonassa ja persoonaan kätkeytyissä mahdollisuuksissa. Formalismus-teoksensa toisen painoksen esipuheessa Scheler toteaa:

*Daß der Endsinn und Endwert dieses ganzen Universums sich in letzter Linie ausschließlich bemesse an dem puren Sein (nicht an der Leistung) und dem möglichst vollkommenen Gutsein, an der reichsten Fülle und der vollständigsten Entfaltung, an der reinsten Schönheit und der inneren Harmonie der Personen, zu denen sich alle Weltkräfte zuweilen konzentrieren und emporswingen. Das ist sogar der wesentlichste und wichtigste Satz, den dieses Werk möglichst vollständig begründen und übermitteln möchte.*⁶⁵ (GW2, 16.)

Persoonaa on Schelerin moraalifilosofian keskipisteessä myös siinä mielessä, että persoonaa-arvo edustaa korkeinta mahdollista arvoa. Persoonaa-arvon käsitettä Scheler käyttää kuvaamaan persoonan arvoa persoonana, ainutlaatuisena yksilönä. Moraalisesti arvokas rakkaus on tiivistetysti rakkautta persoonaa-arvoon. Persoonaa-arvoon perustuva rakkaus ei tarkoita ihmisen rakastamista siksi, että hänellä on tiettyjä ominaisuuksia tai siksi, että hän toimii tietyllä tavalla, on lahjakas, kaunis, hyveellinen, tms., vaan siksi, että nämä ominaisuudet kuuluvat juuri tälle yksilölliselle persoonalle. Se on absoluuttista rakkautta, sillä se ei muutu sen mukana miten kohde muuttuu, vaan kohdistuu juuri tähän nimenomaiseen persoonaan sellaisena kuin hän havaitsemishetkellä on. (GW7, 167.)

Kun persoonaa tulee havaitsijalle annettuna, hän näkee jotain, joka on ainutlaatuista ja lopullista. Yksilöön kohdistuva rakkaus tai viha ei ole rationaalisesti selitettävissä ja eriteltävissä. Sen syntymisen syy ei ole sama kuin kohteen ominaisuuksien summa, vaan aina jotain selittämättömästi enemmän. Sama koskee myös vihaa. (GW7, 168.)

*...die Summe der Werte, die ihre Eigenschaften und Tätigkeiten für uns haben, wenn wir sie gesondert betrachten und unsere Zuneigungsakte zu ihnen summieren, bei weitem nicht unsere Liebe zur Person zu decken vermag. Da bleibt immer ein "unbegründbares" Plus. (Dasselbe gilt natürlich auch für den Haß.) Auch der ungemeine Wechsel inden Begründungen, die wir uns selbst zu geben pflegen, "warum" wir jemanden lieben, zeigt, daß diese Gründe alle nur nachträglich herbeigesucht sind und daß keiner der eigentliche "Grund" dafür ist. (Dasselbe gilt natürlich auch für den Haß.)*⁶⁶ (GW7, 168.)

Vaikka rakkaus on mitä henkilökohtaisin suhtautumistapa asioihin, se on silti objektiivista, sillä annettuudessa siirretään syrjään omat toiveet, ideat ja intressit. Se mikä ihmisessä on persoonaa, ei voi kuitenkaan koskaan tulla esineen tavoin annettuna tietoisuudelle. Sekä rakkauden että muissa hengen akteissa on mahdollista esineellistää ihminen. Silloin se, mikä tulee annettuna, rajoittuu hänen kehoonsa, ruumiillisuuteensa ja minään sekä sen sieluelämään. Koska persoonaa tulee esille ainoastaan akteissaan, häneen voidaan tutustua ainoastaan elävän elämän yhteyksissä, olemalla tekemisissä hänen kanssaan. Koska on mahdollista, että rakastava rakastaa kohdettaan enemmän kuin tämä itse, voi rakkauden läsnäoloa seurata myös kohteen itsevihan sulaminen ja aidon omaa itseä kohtaan tunnetun rakkauden kasvu. (GW7, 168-170.)

7.2 Persoona, luonne ja mielenlaatu

Susanne Weiper korostaa Schelerin ja Kantin etiikoiden merkittävimpien erojen liittyvän heidän käsityksiinsä ihmisestä. Absoluuttinen emotionaalinen etiikka Schelerin esittämässä muodossa on tulosta fenomenologisesta tutkimuksesta, joka kohdistuu toisaalta arvoihin ja toisaalta emotionaaliseen elämään itseensä. Schelerin filosofiassa etiikka ei siis perusluonteeltaan ole normatiivista, vaan nimenomaan fenomenologisen tutkimuksen kohde. Etiikka on sen kuvaamista, mikä on tullut annettuna fenomenologisessa kokemuksessa ja siten kokemustietoa. Näin ymmärrettynä etiikka ei ole moraalifilosofiaa, joka etsii ylintä moraaliperiaatetta ja vastausta kysymykseen ”mitä meidän on tehtävä?”, vaan sen keskiössä on ihmiskäsitys ja sen myötä kysymys ”mikä ihminen on?”. Tässä kyselyssä persoonan käsite nousee kaikkein keskeisimmäksi. (Weiper 2000, 173, 186.)

Scheler erottelee persoonan käsitteen mm. luonteen (Charakter) ja mielenlaadun (Gesinnung) käsitteistä. Luvonne on hänen mukaansa lähinnä hypoteettinen oletus, joka ei koskaan tule ihmiselle itselleen annettuna. Se luodaan induktion kautta kanssakäymisessä toisen ihmisen kanssa. ”Luonteella” pyritään selittämään toisen ihmisen toimintaa ja käyttäytymistä. Jos ihminen alkaa toimia vastoin sitä ”luonnetta”, joka häneen oli totuttu liittämään, muutetaan tätä omaa käsitystä niin että se vastaa paremmin havaittua käyttäytymistä. Sen sijaan mielenlaatu on todellinen osa ihmisen sisintä ydintä. Mielenlaatu tulee usein esille hyvin pienissä ja mitättömän näköisissä teoissa tai sanoissa. Niiden perusteella syntyneen oivalluksen kautta on mahdollista ymmärtää kaikkea muitakin kyseisen ihmisen toimintaa. Mielenlaatuun liittyvät käsitykset voivat siten olla tietoa, mitä taas luonteesseen liittyvät käsitykset eivät voi olla. Jos ihmisen toiminta ei vastaa sitä tietoa, joka hänen mielenlaadustaan on, ei omaa käsitystä muuteta, vaan pyritään tekemään tarkempia havaintoja ja ymmärtämään, miksi toinen toimii vastoin aitoa mielenlaatuaan. Mielenlaatu määrää mitä arvoja kohti persoonan tahto on suuntautunut. (GW2, 128, 133, 624.)

7.3 Näkökulmia persoonaan

Moraalin näkökulmasta persoona on arvo-olento ja moraalisten arvojen kantaja. Hyvä ja paha ovat nimenomaan persoonaa määritteleviä käsitteitä.

Was ... allein ursprünglich "gut" und "böse" heißen kann, d.h. dasjenige, was den materialen Wert "gut" und "böse" vor und unabhängig von allen einzelnen Akten trägt, das ist die "Person", das Sein der Person selbst, so daß wir vom Standpunkt der Träger aus geradezu definieren können: "Gut" und "böse" sind Personwerte.⁶⁷
(GW2, 49.)

Scheler kuvailee omaa eettisen personalismin muotoaan viidestä eri tarkastelukulmasta. Ensimmäinen näkökulma valottaa persoonan olemista itseisarvona historiassa ja yhteisön elämässä. Persoonalla Scheler viittaa sekä yksilö- että yhteisöpersooniin. Yhteisöpersoona muodostuu useammasta yksilöpersoonasta.

Yksilöpersoonaa voi kuulua osana useampaan yhteisöpersoonaan. Scheler tarkastelee omaa näkemystään suhteessa Kantin ja Nietzschen ajatteluun. Hän toteaa asettuvansa samalle puolelle heidän kanssaan kannattaessaan näkemystä persoonan arvosta, joka on yhteisön arvoa ylempi. Yhteisöjen tulee ennen kaikkea luoda persoonien olemiselle ja vaikuttamiselle mahdollisimman suotuisa ympäristö. Nietzschen näkemys eroaa Kantin ja Schelerin näkemyksestä sikäli, että hän ulottaa sen koskemaan vain ns. ”suuria persoonallisuuksia”, kun taas Kant ja Scheler eivät aseta persoonia arvoltaan eri tasoille. Scheler korostaa yksilön arvon lisäksi sitä, että yhdenkään persoonan yläpuolella ei ole mitään universaalia ylintä arvontantajaa, maailmanjärjestystä, jonka alaisuuteen persoonan olisi alistuttava.* (GW2, 494-495.)

Toiseksi Scheler tarkastelee persoonaa ja persoonan omaa arvoaan kohti suuntautuvaa intentiota. Hän tuo oman kantansa esille peruslauseella, jonka mukaan persoonan intentiossa ei missään persoonan moraalisen kasvun (Wertwachstum) vaiheessa ole hänen oma moraalinen arvonsa. ”Nur wer sich verlieren will, wird sich gewinnen”⁶⁸ (GW2, 493). Persoonaa arvojen saavuttamiseen liitetään usein ajatus niiden haluamisesta. Scheler katsoo, että nimenomaan persoonaa arvo eivät koskaan ole saavutettavissa tahtomisen kautta, ja tämä koskee niin omia kuin vieraitakin persoonaa arvoja. Ihminen voi kyllä saada kokemuksia omasta moraalisesta edistymisestään, mutta tämä tapahtuu vasta sitten, kun arvot jo vaikuttavat hänessä. Scheler katsoo, että intentioperiaate koskee sekä yksittäis- että yhteisöpersoonia, esim. valtiota. Esimerkiksi valtio voi kehittyä parhaimpaan kukoistukseensa vain siten, että sen piirissä ei erityisesti pyritä viemään kehitystä johonkin tiettyyn suuntaan, vaan annetaan niiden asia-arvojen johtaa kehitystä, jotka ovat kyseisen kansan hengen ja eetoksen mukaisesti ulottuvilla. (GW2, 497-499.)

Kolmanneksi Scheler tarkastelee omaa eettistä personalismiaan suhteessa individualismiin. Tässä tarkastelussa hän katsoo oman teoriansa kaikkein voimakkaimmin poikkeavan muista ajan virtauksista. Persoonan arvo on kaikkia asia- ja tila-arvoja korkeampi arvo. Siinä määrin kuin persoonaa on puhdas persoonaa, hän on myös yksilöllinen olento, ja hänen olemisellaan on ainutkertainen arvo. Tähän ainutkertaisuuteen perustuu myös jokaiselle persoonalle yksilöllisesti kuuluva tehtävä. Scheler toteaa, että persoonat ovat yksilöllisiä paitsi olemisensa myös arvonsa suhteen. Persoonan elämää ei voida asettaa kaikille yhteisen velvollisuusajattelun raameihin, koska yksilöllisyys johtaa eri persoonia myös erilaisiin vastuisiin. Vaikka jokaisen persoonan toiminnan tulee ankkuroitua yleispätevään hyvään, ovat hänen tehtäväkenttensä ja siihen liittyvät velvollisuutensa täysin yksilöllisiä. Tämä johtaa, ei vaatimaan toisilta samansuuntaista velvollisuudentuntoa kuin itseltä, vaan nimenomaan kohtelevaan kaikkia tässäkin suhteessa erilaisina. (GW2, 499-500.)

* Scheler viittaa tässä esim. hegeliläiseen käsitykseen valtion ja siinä elävän yksilön suhteesta. Ks. esim. Hegel 1994, 204-207, 210.) Mannisen & Wahlbergin (1994, 13) tulkinnan mukaan Hegel omasi saman, yksilön luovuttamatonta arvoa korostavan ihmiskäsityksen kuin Kant. Tähän sisältyy ajatus, että ihmistä ei saa käyttää välineenä *hänelle vieraiden päämäärien* saavuttamisessa. (kursiv. U.S.) Hegelin mukaan valtion yksilölle asettamat päämäärät eivät ole yksilölle vieraita.

Im sittlichen "Ideal" müßte mithin – ohne Verletzung der allgemeingültigen, aus der Idee des Personwertes überhaupt fließende Normenreihe – jede Person, unter sonst gleichen organischen, psychischen und äußeren Umständen, von jeder anderen Person sich ethisch verschieden und verschiedenwertig verhalten. ⁶⁹ (GW2, 500.)

Scheler katsoo, että eettinen personalismi poikkeaa ratkaisevasti 1800-luvun individualismista siinä mielessä, että sen mukaan ihminen muuttuu sitä erilaisemmaksi suhteessa toisiin ihmisiin mitä enemmän hänessä todellistuvat ylimpien arvoasteiden arvot. Persoonaa pääsee nimenomaan vasta niiden kautta esille ja kasvamaan omaa kasvuaan yksilölliseen suuntaan. 1800-luvun individualismissa puolestaan ajatellaan päinvastoin: Mitä paremmin ihminen saavuttaa kaikille yhteisen, universaalien järjen tason, sitä enemmän hän on toisten samalla tasolla olevien kaltainen, ja järki johtaa häntä kaikkien järkevien olentojen yhteisesti ymmärtämää hyvää kohti. Schelerin individualismissa yksilöllisyys kasvaa arvo maailman avautuessa silloinkin, kun kysymyksessä ovat loogiseen ajatteluun liittyvät arvot. (GW2, 501.)

Scheler yhtyy Friedrich Nietzschen individualismiin, jossa korkeimmalle korotetaan persoonaa itse, sen olemisen kokonaisuus, ei esim. hänen tahtoaan, erillisiä tekojaan, tms.. Scheler katsoo Nietzschen olevan oikeassa myös korostaessaan persoonan kehityksen nousujohteisuutta rajoitusten ja kieltäytymisen sijasta, ja sitä että kehityksen tuloksena on todella persoonien täydellinen erilaisuus arvojen osalta (unreduzierbare Verschiedenwertigkeit). Ihmiset voivat arvojen kantajina olla ”parempia” tai ”huonompia”. Sen sijaan Scheler sanoutuu irti sekä Kantin että Nietzschen kannattamasta ajatuksesta, että persoonaa olisi sekä moraalisten arvojen kantaja että niiden säätäjä. ”Für uns ist die Person ausschließlich letzter Wertträger, nicht aber und in keinem Betracht Wertesetzer” ⁷⁰ (GW2, 506). Arvot ovat ihmisestä täysin riippumaton osa todellisuutta. Ihminen ei voi vaikuttaa niihin tai niiden väliseen järjestykseen millään tavalla. Edelleen Scheler toteaa, ettei voi yhtyä Kantin ja Nietzschen edustamaan individualismiin sen singularismiluonteensa vuoksi. Kumpikin katsoo ihmisen olevan vastuussa omista tekemisistään, mutta ei samalla vastuussa toisten ihmisten asenteista, tekemisistä ja haluamisesta. Solidaarisuusajatus, se että ihminen on vastuussa yhteisönsä muille jäsenille ja kukin yhteisön jäsen toisille jäsenille, on molemmille vieras. (GW2, 505-506.)

Neljänneksi Scheler tarkastelee eettistä personalismia yksittäis- ja yhteisöpersoonan näkökulmista. Jokainen ihminen on aina sekä yksilö että jonkinlaisen yhteisön jäsen. Scheler nimittää totaliteettia, jonka erilliset, mutta yhteisen kokemuksen jakavat ihmiset muodostavat, yhteisöpersoonaksi (Gesamtperson). Samalla kun ihmisellä on taustanaan jokin sosiaalinen yksikkö, hän on myös tämän yksikön jäsenenä moraalinen subjekti, kanssaihminen ja kanssavastuullinen, joka omalta osaltaan tekee yksiköstään sen, mitä se on. Moraalisessa mielessä tämä merkitsee yhteisvastuullisuutta suhteessa yhteisön toimintaan ja hyvinvointiin. Käytännössä ihmisen yhteisöllisyys ilmenee erilaisina yhdessä tuntemisen akteina. Näiden aktien kautta ihminen myös oppii tuntemaan toisten ihmisten sisäisiä tiloja. Tähän tuntemiseen perustuu se, että sosiaalinen kanssakäyminen on yleensä mahdollista. Scheler painottaa, että yhteisöön kuuluminen on alkuperäinen osa

persoonan elämää. Yhteisö ei siis ole ainoastaan luonnontieteellinen tai sosiologinen käsite, vaan yhteisöön liittyvillä käsitteillä on alkuperänsä persoonan kokemuksessa. Tälle kokemukselle välttämätöntä on vain ympäristössä oleva korrelaatti, jolla on sosiaalisen yksikön olemus. Tällä korrelaatilla ei tarvitse olla mitään erityistä sosiologian tuntemaa käsitettä nimenään. Ihmisen ei myöskään tarvitse olla tietyllä psyykkisen kehityksen tasolla voidakseen olla yhteisön jäsen. Yhteisö-elämä on ihmisen kehityksessä ennen yksilöelämää ja oma psyykkinen elämä voi rakentua vasta sen jälkeen, kun erottautuminen yhteisöstä on toteutunut. (GW2, 509-510.)

Viidenneksi Scheler tarkastelee omaa teoriaansa suhteessa persoonan intimitettiin ja sosiaalisuuteen. Hän erottelee intiimin ja sosiaalisen persoonan toisistaan. Intiimi persoona käsittää sen osan persoonaa ja hänen kokemustaan, jonka ihminen itse yksin tietää ja joka edustaa hänen omintakeista omana itsenään olemistaan (eigentümliches Selbstsein). Sosiaalisen persoonan kokemus puolestaan on aina jollakin tavalla sidoksissa yhteiseen kokemukseen jonkin sosiaalisen yksikön jäsenenä. Jokaisessa persoonassa, niin yksilö- kuin yhteisöpersoonassa, on sekä intiimi että sosiaalinen ulottuvuutensa. Intiimi persoona ei voi luoda sosiaalisia yhteyksiä toisiin ihmisiin, vaan on absoluuttisen intiimiytensä vuoksi ehdottoman yksinäinen. Yksinäisyys on kategoria, jota mikään kommunikaation määrä tai laatu ei voi poistaa persoonan elämästä. Eri yksittäispersoonat täyttävät tämän kategorian hyvin erilaisilla tavoilla. Intiimiydessä on erilaisia asteita, niin että osaa sosiaalisista suhteista voidaan nimittää suhteellisen intiimeiksi. Esimerkiksi hengellisessä yhteisössä voidaan ihmistä lähestyä varsin syvästi. Intiimeimmillään ja samalla yksilöllisimmillään ihmisten väliset suhteet ovat ystävyyden välillä ja perheen sisällä. Perhe ja ystävyys edustavat läheisintä mahdollista yhteyttä. Tästä johtuen Scheler katsoo, että niihin liittyy aina iäisyysnäkökulma ja vetovoimaa, joka on osittain luonteeltaan transsendenttia. Tämä tulee historiassa toistuvasti esille esimerkiksi runoudessa ja musiikissa. (GW2, 548-550.)

Moraalista elämää tarkastellaan useimmiten sosiaalisena ilmiönä. Schelerin mukaan kuitenkin vain jakamaton, konkreettinen persoona on todellinen moraalisten arvojen kantaja ja on sitä sekä sosiaalisen että intiimin ulottuvuutensa osalta. Intiimin persoonan arvot eivät ole ainoastaan sosiaaliseen elämään liittyvien arvojen ”taustavaikuttajia”, vaan niillä on itseisarvo, joka on täysin riippumaton sosiaalisessa persoonassa esille tulevista arvoista. Intiimin persoonan mahdollinen omantunnonrauha, sisäinen onnentunne, tai rauhattomuus ja epätoivo, tms. saattavat olla ristiriidassa sosiaalisessa persoonassa esille tulevan kanssa, mutta persoonan moraalisisessa toiminnassa molemmat ovat läsnä. Tästä johtuen niiden välinen harmonia on itsessään positiivisen arvon kantaja ja sen puute kantaa negatiivista arvoa. Persoona on jakamaton, ja sopusointu intiimin ja sosiaalisen ulottuvuuden välillä luo siihen arvokasta ykseyttä. (GW2, 556.)

Tässäkin yhteydessä Scheler korostaa etiikkansa yksilöllistä luonnetta. Intiimi persoona on aina kaiken tietämisen ja arvioinnin ulottumattomissa. Ihmistä ei siten voida arvioida täysin luotettavasti minkään yleisten periaatteiden mukaisesti.

*... muß jede Ethik falsch und irrig sein, die aus dem Verhältnis des Einzelnen zu einer historischen Gesamtgüterwelt oder zu einem Gesamt-willen oder einem Gesamt-logos den sittlichen Wert des Menschen abmessen möchte. Jede solche Ethik sieht von Hause aus nur die eine Hälfte des Menschen und gibt – angewandt – notwendig ein ganz falsches Bild von der faktischen Wertverteilung.*⁷¹ (GW2, 556.)

Scheler siis torjuu ajatuksen, että moraalista toimintaa voitaisiin arvioida vain sosiaalisen persoonan osalta, jolloin arviointiperusteet ovat yhteiset. Myös intiimi persoona on mukana moraalisisessa toiminnassa, mutta siihen eivät sovellu yleiset mittapuut, joten oikeudenmukainen arviointi käy niiden puutteessa mahdottomaksi. (GW2, 556.)

Scheler katsoo, että myös päinvastainen argumentti intiimistä persoonasta yksinomaisena moraalisten arvojen kantajana on virheellinen. Tämän ajattelutavan tärkeimpänä teoreettikkona hän pitää ranskalaista filosofia, Henri Bergsonia (1859-1941) ja merkittävimpana välittäjänä venäläistä kirjailijaa, Leo Tolstoita (1828-1910). Moraalin perustuksessa pelkääntään intiimin persoonan arvosisältöihin, näkemys yhteiselämän ja yhteisöllisten arvojen merkityksestä hämärtyy. Pahimmillaan tämä johtaa siihen, että esimerkiksi tavallisen virkamiehen työ alkaa näyttää naurtavalta, yhteisöllinen elämä jopa itsessään pahalta ja erakoitumisesta tulee ihanne. Vain sisällyttämällä moraalisen toimijan persoonaan sekä sen intiimi että sosiaalinen ulottuvuus, voidaan säilyttää tasapaino yhteisöllisten ja yksilön itsensä arvostusten välillä. (GW2, 556-557.)

Intiimin persoonan täydellisen sulkeutuneisuuden ja moraalisia arvoja kantavan konkreettisen persoonan teesit yhdistettyinä johtavat Schelerin postuloimaan moraalista elämää koskevan periaatteen, jonka mukaan ihmistä ei voida koskaan perimmiltään tuomita hänen teoistaan, koska osa tähän tuomitsemiseen liittyvästä tiedosta jää aina saamatta. Arvioita voidaan tehdä ainoastaan sosiaalisen persoonan ja suhteellisen intimitietin osalta, mutta ei koskaan intiimin persoonan osalta. (GW2, 557.)

*Dieses Prinzip besagt, daß alles endgültige Richten endlicher Personen über sittlichen Fremdwert und –unwert widersinnig in sich ist. Denn es fehlt ihnen je notwendig die Erkenntnis der absolut intimen Personosphäre des anderen, die zum Mitträger der sittlichen Werte wesentlich gehört.*⁷² (GW2, 557.)

Scheler katsoo, että on suorastaan jokaisen ihmisen velvollisuus pidättäytyä tuomitsemasta toisen tekoja sen enempää oikeiksi kuin vääriksiäkään. Hän vie ajatuksen niin pitkälle, että katsoo kaikkien myönteisten ja kielteisen arvioiden lausumisen olevan jo itsessään pahaa ja vahingoittavan toista ihmistä. (GW2, 557.)

7.4 Persoonan autonomia

Scheler asettaa siis oman moraaliseen oivallukseen ja sen kehittymiseen perustuvan arvoetiikkansa ja Kantin autonomiseen tahtoon perustuvan velvollisuusetiikan

vastakkain. Scheler katsoo, että aito autonomia ei liity järjelliseen tahtoon, vaan koko persoonaan. Kun Kant puhuu tahdon autonomiasta, Scheler puhuu sen lisäksi persoonallisen moraalisen oivalluksen autonomiasta. Autonominen moraalinen oivallus koskee itsessään hyvää ja pahaa, ja autonominen tahtominen on hyvänä tai pahana koetun itsenäistä tahtomista. Kumpikaan autonomian laji ei kuitenkaan itsessään tee ketään hyväksi tai pahaksi ihmiseksi. Ne vain takaavat persoonan moraalisen relevanssin, joka tarkoittaa sitä, että tietyt aktit voidaan lukea persoonan itsensä moraalisen oivalluksen ja tahtomisen mukaisiksi. (GW2, 486.)

*In diesem doppelten Sinne der Autonomie können den Wert eines sittlich relevanten Seins und Wollens überhaupt nur die autonome Person und Akte solcher Person besitzen. Keineswegs also ist die autonome Person schon als solche eine gute Person. Die Autonomie ist lediglich die Voraussetzung der sittlichen Relevanz der Person; und ihrer Akte insoweit, als sie dieser selben Person zuzurechnen sind.*⁷³ (GW2, 486.)

Kuitenkin teot ja niiden tekijä on eroteltava siten, että tekoja tarkastellaan niiden itsensä arvoisällön perusteella, jolloin teko itsessään voi olla hyvä tai paha, vaikka tekijältä puuttui moraalinen relevanssi hänen toimiessaan esim. suoraan perityn tavan mukaan tai sokeasti kuuliaisena jollekin auktoriteetille. (GW2, 487.)

Kun teot ja tekijä erotellaan, ja tekoja pidetään sisältönsä perusteella positiivisten tai negatiivisten arvojen kantajina, on luonnollista, että moraalinen yhteisöllinen luonteen. Scheler korostaakin myös persoonan autonomiasta puhuessaan solidaarisuusperiaatetta. (GW2, 488.) Tärkeätä on, että yksilön moraalinen oivallus kehittyy ja toimii terveesti, sillä se vaikuttaa sekä hänen omiin ratkaisuihinsa että muiden yhteisön jäsenten moraaliseen elämään. Varsinkin auktoriteettiasemassa oleva ihminen toimii usein ”toisten kautta”, hänen moraalinen näkemyksensä ja sen seuraukset leviävät yhteisössä tehokkaasti. Persoonan autonominen asema suhteessa moraalisiin ei merkitse sitä, että hänellä olisi täysi vapaus toimia oman moraalisen oivalluksensa mukaan. Oman hyvää koskevan oivalluksen vieminen käytännölliselle tasolle ei aina rakenna yhteisöä. Vapauden toteuttaminen tapahtuu siis solidaarisuusperiaatteen ja arvojen absoluuttiseen järjestykseen liittyvän vaatimuksen ”Gutes soll sein”⁷⁴ (GW2, 218) välisessä jännitteessä. Persoonan suuntaa pyrkimyksensä hyväksi oivaltamiensa arvojen realisoimiseen omassa itsessä, toisissa ihmisissä ja ympäristössä, mutta sillä tavoin, että yhteisö kokonaisuutena rakentuu.

Scheler jaottelee autonomian eri asteisiin, joista ensimmäinen on pakotettu tahtominen, joka ei ole millään tasolla autonomista. Toinen on sokean tottelemisen taso, jolloin tahtoa tosin ei pakoteta, mutta toimijalta puuttuu kokonaan autonomisen moraalinen näkemys. Kolmas taso on tottelemista, johon ei ole pakotettu, mutta jossa totellaan siksi, että kuuliaisuutta itsessään tai käskevää auktoriteettia pidetään arvossa, mutta arvonäkemys on heteronominen, koska se itse tekoon nähden välittyy käskijän kautta. Neljännellä tasolla autonominen tahtominen perustuu autonomiseen arvonäkemykseen, joka on syntynyt itsenäisesti ilman välittävää osapuolta. (GW2, 490-491.)

7.5 Yleissivistys ja persoonan kasvu

Erik Ahlmanin(1939, 18) määritelmän mukaan kaikki inhimillisen kulttuurin ilmentymät, mm. koulu, ovat olemassa jonkin toteuttamista varten, ja se, mitä varten kukin kulttuurin ilmentymä viime kädessä on olemassa, on arvo. Perinteisesti koulun tehtävänä on nähty kansan sivistäminen, ja sivistys on edelleen tänä päivänä yksi niistä arvoista, joita koulun edellytetään edistävän (Pol 1§).

Max Scheler pyrki tutkimaan sivistyksen filosofista olemusta. Häntä pidetään myös yhtenä tiedonsosiologian tieteenalan perustajista. Näitä kahta asiaa Paul Good pitää Schelerin erityisinä ansioina sivistykseen kohdistuvan tutkimuksen alueella. Scheler pyrki selvittämään hengen, tietämisen ja tietoisuuden suhdetta yhteiskunnalliseen, poliittiseen ja sosiologiseen todellisuuteen. Tässä hän tavallaan seurasi Karl Marxin jalanjalkia. Scheler (GW8, 18) toteaaakin että hän hyväksyy Marxin teesin ihmisen *olemisesta* (Sein) perustana, joka määrää hänen tietoisuuttaan, tietämistään, ymmärrystään ja hänen tapaansa kokea elämyksiä. Sen sijaan Scheler kritisoi marxilaisen ajattelun suppeutta, joka on seurausta sen materialistisesta lähtökohdasta, ja johtaa tarkastelemaan asioita puhtaasti talouden näkökulmasta. Marx-kritiikin lisäksi Scheler muotoili omaa teoriaansa suhteessa kahteen muuhun aikansa ajattelua muokanneeseen ajatusrakennelmaan, Friedrich Hegelin (1770-1831) hengen kehittymisen ja Auguste Comten (1798-1857) positivistiseen teoriaan. Suhteessa Hegeliin suurin ero on käsityksessä hengestä. Kun Hegel (ks. esim. Hegel 1994, 263-267) kuvaa henkeä absoluuttisena voimana, joka johtaa historian prosessia vaiheesta toiseen mielekkäästi, Scheler puolestaan liittää henkeen täydellisen voimattomuuden (Ohnmacht) määreen. Comten teoriasta Scheler sanoutuu irti, koska hänen näkemyksensä mukaan Comten pyrkimys lähestyä sosiologisia kysymyksiä puhtaasti ”tieteellisestä” näkökulmasta on yksipuolinen ja näköaloja kaventava. (Good 1998, 120-121, Henckman 1998b, 239.)

Scheler muotoili sivistysfilosofiansa perusteet fenomenologisen kautensa aikana ja toi ne ensimmäistä kertaa esille artikkelissaan ”Universität und Volkshochschule”, joka ilmestyi vuonna 1921. Jo vuonna 1915 ilmestyneessä artikkelissaan Liebe und Erkenntnis sekä Formalismus-teoksessaan Scheler oli tuonut esille perusajatuksensa sivistyksestä persoonan kehittymisenä. Tärkeimpänä sivistykseen liittyvänä tekstinä pidetään vuonna 1925 ilmestynyttä ”Die Formen des Wissens und die Bildung”, jossa esitetyn tiedon muotoja koskevan teorian mm. Svante Nordin (1999, 413) tuo esille Schelerin merkittävimpana filosofisena oppina. Scheler pitää sivistymisen prosessissa opetusta tärkeämpänä esikuvan merkitystä. Tähän aihepiiriin hän keskittyi Formalismus-teoksen lisäksi vuosina 1911-21 syntyneessä artikkelissaan Vorbilder und Führer.

7.5.1 Tiedon lajit

Scheler näkee tietämiseen liittyvässä ajattelussa kaksi erityistä vaaraa. Toisaalta eri kohteisiin (biologia, uskonto, mystiikka, historia, geologia, fysiikka, jne.) liittyvän tiedon erityislaatuisuus johtaa helposti ajattelemaan, että tiedosta *yleensä* ei voida tuoda esille mitään systemaattista yleisesitystä. Toisaalta tieteen ykseys py-

ritään löytämään tutkimalla vain yhtä sen osa-aluetta. Scheler mainitsee esimerkkinä tästä Moriz Schlickin teoksen Allgemeine Erkenntnislehre, joka tosin käsittelee teoreettisen fysiikan tietoteorian varsin yksityiskohtaisesti ja tarkasti, mutta ulottaa virheellisesti oman näkemyksensä koskemaan kaikkea tietoa. Samoin esim. pragmatismmin piirissä näkökulma tietoon kavennetaan koskemaan vain sellaisia väitteitä, joilla on käytännöllistä merkitystä. Myös tiedon totuudellisuutta koskevia mittapuita on useita, ja monia niistä voidaan soveltaa vain hyvin kapealle alalle tietoa. Scheler katsookin, että tietämisen käsitteen määrittelyssä on irrottauduttava eri tieteenaloille tyypillisistä ajattelutavoista ja pyrittävä ennen niiden soveltamista määrittelemään tietämisen ontologiaa. (GW8, 200-201.)

Sander korostaa tässä yhteydessä tiedon (Erkenntnis) ja tietämisen (Wissen) käsitteiden erottelua siten, että tietäminen edeltää tietoa (Sander 1996, 142). Tietämisen määrittelyssä ei voi käyttää minkään erityistieteen piirissään soveltamaa määritelmää. Tietämistä ei voida myöskään määritellä käsitteillä, jotka jo itsessään sisältävät tai edellyttävät tietämistä tai tietoisuutta, kuten arvostelu (Urteil), mielle (Vorstellung) tai johtopäätös (Folgerung). Scheler päätyy määrittelemään tietämisen olemissuhteena (Seinsverhältnis). Tietämiseen liittyvässä suhteessa tiedon kohde, olevan olemus (Sosein) tulee osaksi tietävää ilman että tässä yhteydessä tapahtuisi muutosta tiedon kohteessa. (GW8, 203.)

Es ist das Verhältnis des Teilhabens eines Seienden am Sosein eines anderen Seienden, durch das in diesem Soseienden keinerlei Veränderung mitgesetzt wird. Das „Gewußte“ wird „Teil“ dessen, der „weiß“, aber ohne dabei in irgendeiner Hinsicht von seiner Stelle zu rücken oder sonst irgendwie verändert zu werden. (GW8, 203.)⁷⁵

Tietämiseen liittyvä olemissuhde ei ole aikaan tai paikkaan sidottu tai kausaalisuhde. Suhteen syntymisen edellytys on henki, joka aktiensa kautta tekee mahdolliseksi olemusten ymmärtämisen erotettuina asioiden reaalisesta olemisesta. Aktien kautta tapahtuva hengen toiminta puolestaan perustuu rakkauden perusaktiin, joka suuntautuu kohti erilaisia olemuksia. Scheler käyttää tietämisen yhteydessä kahta osallisuuden (Teilnahme, Teilhabe) käsitettä siten, että Teilnahme viittaa rakkauden perusaktiin, jossa oleva, itsensä ja oman olemisensa syrjäyttäen, suuntautuu kohti toista olevaa. Teilhabe puolestaan viittaa tietämiseen sen erilaisissa muodoissa. Tietämisestä on kysymys silloin, kun tietäminen ja rakkauden intentiossa ollut alkuperäinen kohde ovat sama asia ja tietämisessä omistetaan se mitä rakkaus tavoitteli. (GW8, 203-204.)

Kun tietäminen määritellään olemissuhteena, on myös tietämisen päämäärä määriteltävä uudelleen. Se, mitä varten tietämiseen pyritään, ei voi olla tietäminen itse, vaan jotakin sen ulkopuolella olevaa. Schelerin tietämiselle antamasta määritelmästä seuraa, että tietämisen päämäärä on tulemisessa joksikin, muutoksessa (anderswerden). Tietäminen palvelee siis joksikin tulemista. Scheler erottelee kolme asiaa, joissa tietäminen saa aikaan muuttumista. Ensimmäinen näistä on persoona, joka kehittyy ja muuttuu jatkuvasti omaksuessaan tietämisensä kautta uusia rakenneosia osaksi itseään. Tästä tietämisen lajista Scheler käyttää nimitystä

sivistystieto (Bildungswissen). Toinen tiedon päämäärä on maailman tuleminen joksikin. Tämä tiedon laji on sidottu jumaluuteen, ja Scheler nimittää sitä sen vuoksi lunastustiedoksi (Erlösungswissen). Kolmas tiedon päämäärä on käytännöllinen; tiedon avulla pyritään hallitsemaan maailmaa ja sen ilmiöitä. Positiivisen tieteen tuottama ja arvostama tieto on tätä herruus- tai suoritustietoa (Herrschafts-, Leistungswissen). Sivistys- ja lunastustiedon lähde on aprioris-fenomenologisessa kokemuksessa, kun taas suoritustieto perustuu aposterioriseen kokeelliseen tietoon. (GW8, 204-205.)

Tiedon muotojen takana on ihmisen luontainen halu tietää ja tämän halun suuntautuminen kolmelle taholle. Ensiksi ihminen kysyy miksi-, mitä varten- ja miten-kysymyksiä intentionaalisen ihmetyksen tunteensa herättämänä. Tätä kyselyä seuraa metafyyssinen ihmetys, joka kohdistuu olevan olemassa oloon. Miksi yleensä on olemassa ”jotain” eikä ”ei mitään”? Sivistykseen ja persoonan kasvamiseen liittyvän tiedon juuret ovat tällaisessa kyselemisessä. Selventäessään metafyyssisen ihmetyksen käsitettä Heideggerin Sein und Zeit – teoksen kritiikissään Scheler korostaa Heideggerin tavoin, että tietämiseen johtava ihmettely on kaikista odo- tuksista, toiveista, aiemmasta tiedosta, jne. irrallaan oleva akti, jossa ainoastaan otetaan vastaan (interessenehmen) tuomatta mukaan mitään omia asiaan liittyviä kuvitelmia (vorstellen), tms. (GW9, 256). Toinen emotionaalinen liike on uskonnollista ja johtaa kysymyksiin ihmisen osasta ja päämäärästä sekä tämän myötä lunastustietoon. Kolmanneksi tiedonhalu suuntautuu käytännöllisiin, tiedon soveltamiseen liittyviin kysymyksiin ja tuottaa suoritustietoa. (GW8, 205.) Keskityn seuraavassa tiedon lajeista ensimmäiseen, sivistystietoon, jossa siis tiedon päämääränä on persoonan, yksilö- tai yhteisöpersoonan, esille tuleminen ja kasvaminen.

7.5.2 Persoonan kehittyminen sivistystiedon päämääränä

Tietäminen, jonka rakkauden akti tekee mahdolliseksi ei vielä ole varsinaisesti sivistystietoa. Persoonan kehittyminen edellyttää prosessia, josta Scheler käyttää käsitettä tiedon funktionalisoituminen. Sivistyminen ei ensisijaisesti ole tulosta ihmisen tietoisista suorituksista ja teoista. Se on tiedostamaton tapahtuma, jossa yksittäisiin kohteisiin liittyvä olemustieto asettuu kategorioiksi. Tiedon itsessään eloton aines muuttuu näin funktionalisoitumisen kautta eläväksi voimaksi, joka strukturoi havainnontekoa muotoina ja sääntöinä. ”Was vorher Sache war, wird Denkform über Sachen (GW5, 198).⁷⁶ Sivistystiedolle on ominaista, että sen alkuperää ei pystytä osoittamaan, mutta se osoittaa oman olemassaolonsa jatkuvasti erilaisissa elämäntilanteissa. Sivistystä ei voida ilmaista yleisten sääntöjen, käsitteiden tai tosiasioiden kautta, vaan se tulee esille ja ilmenee käytännössä yksittäisen persoonan ”toisena luontona”. Se on toisaalta jatkuvasti täydentyvää ja syvenevää tiedollista rakentumista, mutta myös aina selkeämpää tietoisuutta oman tietämisen rajoittuneisuudesta ja vajuudesta. Sivistynyt ei pöyhkeile tiedollaan, vaan elää maailmassa, johon liittyvä tieto on aina itse kohteeseen nähden vähäistä ja pintapuolista. (GW9, 107-109.)

Funktionalisoituminen on mahdollista vain apriorisen olemustiedon alueella, empiirinen kokemustieto ei funktionalisoidu. Tämän sulamispiste, väestön keskimääräinen eläkeikä, työttömyysprosentti, tms. ovat hyödyllisiä satunnaisia tosiasia-

oita, mutta niiden avulla ei voida luoda pysyviä tiedon muotoja. Luokkien muodostaminen yhdistettyinä muihin satunnaisiin tosiasioihin on mahdollista, mutta tällaisilla kategorioilla on ainoastaan satunnaisen tiedon merkitys eivätkä ne voi toimia persoonaa rakentavina elementteinä. Funktionalisoitumisperiaate merkitsee erottautumista lockelais-humelaisesta aisti-informaatioon perustuvasta tiedonkäsityksestä. Aistitieto ei Schelerin mukaan ole ainoa tiedon laji eikä myöskään näistä lajeista perustavin. Perustavaa on fenomenologisessa kokemuksessa saatu aprioritieto, jonka funktionalisoituminen luo edellytykset aistielämysten muuttamiselle persoonan kehitystä palvelevaksi tiedoksi. Fenomenologisessa kokemuksessa annettuna tuleva kokonaisuus on aina enemmän, kuin pelkkää aistitietoa. (GW5, 250.)

Esimerkiksi näköaistin kautta havaittujen talvimaiseman värien luokittelu värikaupan värikartan mukaisesti ei edusta sivistystietoa Schelerin kuvaamassa merkityksessä. Sen sijaan erilaisten sinisen ja harmaan sävyjen muodostama kokonaisuus, joka tulee annettuna fenomenologisessa kokemuksessa maisemaa katsellessa, voi funktionalisoitua eräänlaiseksi ”väriharmonian” muodoksi, jota ihminen myöhemmin pystyy soveltamaan esimerkiksi sisustaessaan kotiaan, pukeutumisessaan, maalatessaan akvarelleja, hakiessaan mielentasapainoa, jne.. Vastaavasti haukkumanimen käytön luokittelu huonoihin käytöstapoihin ja anteeksi-pyytämisen hyviin ei sinänsä ole sivistystietoa. Sivistynyt ihminen ei käytä haukkumanimiä tai jos heikkona hetkenään erehtyy niitä käyttämään, pyytää anteeksi, sillä hänen aiemmat kohtaamiskokemuksensa ihmissuhteissa ovat luoneet hänelle käsityksen ihmisen arvosta, ja tämä käsitys toimii rakenteena, johon sopivia tapoja ja ongelmanratkaisumalleja hän pyrkii toteuttamaan. Funktionalisoitunut tieto ei jää tietävästä yksilöstä ja hänen toiminnoistaan ja elämäntavastaan irralliseksi, vaan se ikään kuin saa hahmon yksittäisen ihmisen toiminnassa.

Angelika Sander (1996, 277) analysoi funktionalisoitumisen prosessia faktisen ordo amoriksen käsitteen yhteydessä. Sivistys onkin Schelerin ajattelussa jotain, jota ihminen ilmentää konkreettisessa olemisessaan. Sivistys on nimenomaan jokapäiväistä olemista.

Bildung ist also eine Kategorie des Seins, nicht des Wissens und Erlebens. Bildung – das ist eine gewordene Prägung, Gestaltung dieses menschlichen Gesamtseins; nur eben nicht, wie bei der Form einer Statue, eines Bildes, Prägung und Gestaltung eines materiellen Stoffes, sondern Prägung und Gestaltung einer lebendigen Ganzheit in der Form der Zeit, einer Ganzheit, die aus nichts besteht als aus Abläufen, Prozessen, Akten. ⁷⁷ (GW9, 90.)

Scheler ei varsinaisesti kuvaile sivistymättömyyttä tai sivistyksen puutetta, mutta ajatus tietämisen funktionalisoitumisesta onnistuneesti implikoi myös ajatusta prosessin epäonnistumisesta. Epäonnistumista ei kuitenkaan Schelerin teorian valossa voi siinä mielessä tapahtua, etteikö yksilössä aina ja joka tapauksessa syntyisi kategorisoituneen olemustiedon rakenteita ja ajattelua ja toimintaa ohjaavia muotoja. Kysymys siitä, edustaako tämä rakenne sivistystä nimenomaan sen varsinaisessa merkityksessä, on persoonakäsityksen eettisestä perusluonteesta johtuen ratkaistava eettisin kriteerein. Schelerin etiikan suhteellinen normatiivisuus on joh-

dettavissa absoluuttisista arvoista ja niiden absoluuttisesta järjestyksestä. Moraalisesti oikeaa on toiminta, jossa arvoasteikossa ylempi arvo asetetaan alemman edelle ja väärää toiminta, jossa menetellään päinvastoin. Sivistyminen on siten ymmärrettävä ainoastaan sellaisten rakenteiden ja muotojen kehittymisenä, jotka tukevat tätä eettistä suuntautumista. Esimerkiksi ateriakäyttäytymisessä sivistystietoa osoittaa lapsen taipumus valita aterian ainesosat pikemmin terveellisyysperiaatteen kuin mielihyväperiaatteen mukaisesti, sillä terveellinen ateria realisoitui hänessä nautintoarvoja korkeampia vitaaliarvoja. Sivistyksen puutteellisuutta puolestaan kuvastaa lapsen taipumus keskittyä pelkästään urheiluharrastukseen ja laiminlyödä kokonaan esim. kulttuuriharrastukset, sillä tällainen henkisiä arvoja mitätöivä yksipuolisuus estää hänen persoonansa kehittymistä rikkaasti ja monipuolisesti.

Olemustiedon funktionalisoituminen ei siis merkitse välttämättä yksittäiseen tietoon liittyvää määrällistä kasvua, vaan nimenomaan laadullista muutosta. Tästä muutoksesta Scheler käyttää nimitystä hengen kasvu. Kasvu kattaa kaikki hengen piiriin luettavat tuntemisen, loogisen ajattelun, tahtomisen, jne. aktit. Kyky rakastaa, ajatella järkevästi ja tahdonvoima kasvavat. (GW2, 82-83.) Rakkauteen itseensä sisältyvä pyrkimys perehtyä kohteeseensa aina syvällisemmin ja syvällisemmin. Tästä seuraava uusien puolien ja ulottuvuuksien esille tuleminen kohteessa motivoi puolestaan muita hengen akteja, esim. loogista ajattelua ja tahtomista kasvamaan. (GW7, 156.)

Peroon kasvamisen olemustiedon funktionalisoitumisen seurauksena on siis Schelerin mukaan dynaaminen prosessi, jossa jatkuva muutos on tosiasia. Kasvatuksen näkökulmasta keskeisiksi nousevat kysymykset kasvattajien ja kasvatustieteiden oikeuksista, mahdollisuuksista ja keinoista vaikuttaa tämän prosessin kulkuun. Schelerin teoriaan tunne-elämän kehityksestä sisältyy ajatus lapsesta olentona, joka on monessa mielessä ympäristönsä ”armoilla”. Ympäristön ihmissuhteissa, kulttuuritarjonnassa, esinemaailmassa, jne. tarjolla olevat arvot muokkaavat lasta joka tapauksessa ratkaisevalla tavalla. Kysymys kasvatuksen oikeutuksesta tuntuukin Schelerin ajattelun valossa yhtä mielettömältä kuin kysymys siitä saako aurinko paistaa tai saako vesi jäätyä pakkasessa. Sekä tietoinen kasvatustoiminta että siitä vetäytyminen kasvattavat lasta aina johonkin suuntaan. Schelerin filosofian tuoma näkökulma tähän asiaan on, että molemmat ratkaisut perustuvat virheelliseen käsitykseen sivistystiedon omaksumisesta. Tietoisesti kasvattava, ehkä omalla kohdallaan sattuneita kasvatustapahtumia korjatakseen tai muusta syystä, vilpittömästi lapsensa parasta ajatellen, uskoo voivansa istuttaa lapseen ajattelutapoja ja tottumuksia samoin menetelmin kuin tietoa yleensä opetetaan. Varsinaista syvempään ajatteluun ja asenteisiin kohdistuvaa kasvatustoimintaa välttelevä ja lapsen valinnanvapautta korostava kasvattaja puolestaan yliarvioi Schelerin teorian näkökulmasta lapsen kykyä ajatella itsenäisesti. Toisaalta hän aliarvioi sitä vaikutusta, jonka muut tahot, tässä tapauksessa ilman esteitä, kohdistavat lapsen kehittymiseen.

Lapsi suuntautuu maailmaan uteliaan rakkauden vallassa ja pyrkii väsymättä perehtymään ympäristöönsä. Ne rakenteet, joiden varassa tämä suuntautuminen ja perehtyminen myöhemmällä iällä tapahtuu, luodaan juuri varhaisvuosina osittain tietoisesti ja useimmiten kenenkään tietoisesti haluamatta, sen kautta millaisten

arvojen kanssa lapsi joutuu tai pääsee tekemisiin. Scheler ei pyri avaamaan näköaloja kasvatuksen rajattomiin mahdollisuuksiin. Paljon on kuitenkin tehtävissä, ja jos jotain tehdään onnistuneesti, vaikutukset voivat ulottua pitkälle jopa lapsen jälkeiseen historiaan.

Schelerin filosofian näkökulmasta kasvatusta näyttää suuren osin prosessina, joka käynnistyy ja etenee sekä kasvattajan että kasvatettavan osalta enimmäkseen tiedostamattomasti, ja jota hallitsevat ja jonka suunnan määräävät ympäröivän yhteisön ja lasta lähinnä olevien ihmisten arvorakenteet, ja kasvun edistyessä, kasvatettavan oma arvorakenne. Kasvattajan vaikutusvalta kasvatettavaan on siten voimakkainta nimenomaan sitä kautta millainen persoona hän itse on. Persoonan vaikutusta on sekin, mihin sellaisiin arvoihin kasvattaja haluaa perehdyttää kasvatettavan, joita hän ei itse ole omaksunut osaksi toimintaansa. Persoonallisen esikuvan merkitys onkin yksi scheleriläisen sivistysajattelun peruselementeistä.

7.5.3 Kasvattaja esikuvana

Schelerin ihmiskäsityksen mukaan persoonaksi kasvaminen ei ole automaattinen tai itsestään selvä tapahtuma ihmisen elämässä. Ihmistä uhkaa pikemminkin vaara jäädä elämis- ja kokemismaailmassaan tasolle, joka lähemmässä tarkastelussa osoittautuu vähemmän omaperäiseksi ja persoonalliseksi. Persoonan esille kasvaminen on riippuvaista ennen kaikkea siitä, millaisen arvomaailman kanssa ihminen joutuu tai pääsee tekemisiin varhaisimmista vuosistaan alkaen. Tästä johtuen kasvatuksella ja sen kautta muokatulla kasvuympäristöllä ja erityisesti kasvattajapersoonalla on ratkaiseva merkitys persoonaksi kasvamisessa.

Erityisesti Scheler korostaa kasvattajapersoonan merkitystä, ei niinkään tietojen ja taitojen jakajana kuin esikuvana, jonka arvomaailma puhuttelee kasvatettavaa ja johtaa tätä suuntautumaan esikuvan edustamia arvoja kohti. Esikuvallisuus ei tarkoita toimimista käyttäytymistä ohjaavana henkilöityneenä normina. Esikuvallisuudessa ei ole kysymys teoista, vaan persoonan olemisesta (Sein). (GW2, 558.) Kasvattaja vaikuttaa voimakkaimmin kasvatettaviinsa ja ihminen yleensä ympäristöönsä sen kautta *mitä hän itse on*. Persoonallinen vaikutus on voimakkain väline muutoksen aikaan saamisessa. (GW2, 561.) Hyvä ja paha ikään kuin sitoutuvat persoonaan, ja persoonasta tulee normin asettava instanssi (GW2, 559.)

Ihminen ei tottele normia sen takia, että se on hänen mielestään hyvä ja tarpeellinen, vaan alun perin normiin suostumisen määrää suhde normin asettajaan. Kunniottava suhde saa aikaan tottelemisen. Mikäli normia asettavassa persoonassa ei ole olemuksellista esikuvallisuutta, hän ei kykene antamaan normia, jota muut tottelisivat. Tässä näkemyksessä parhaiden persoonien merkitys korostuu. (GW2, 559.)

Alle Normen haben Wert und Unwert gemäß der möglichen positiv- oder negativwertigen Vorbildhaftigkeit der Person, die sie setzt; die Positiv- resp. Negativwertigkeit der Vorbildgehaltes aber bestimmt sich nach dem positiven oder negativen Wertwesen der Person, die als Vorbild fungiert. ⁷⁸ (GW2, 560.)

Esikuvat ovat Schelerin mukaan normeja alkuperäisempää moraalissa. Kun joku persoona nousee esikuvan asemaan ja saa itselleen ns. seuraajia, eivät syynä tähän ole hänen yksittäiset tekonsa tai piirteensä, vaan koko hänen olemisensa. Esikuvan seuraaminen ei myöskään merkitse hänen tekojensa ja piirteidensä tietoista jäljittelemistä. Esikuvan ja seuraajan suhteessa seuraajan moraalinen edistyminen tapahtuu konkreettisesti, välittömässä kosketuksessa esikuvaan ja hänen välittämäänsä esimerkkiin. Hyvää persoonaa seurataan hänen hyvydessään, vaikka hän ei antaisi yhtään opetusta, käskyä tai kieltoa ohjaamaan seuraajansa käytöstä. (GW2, 560-561.)

Esikuvaksi nostaminen tapahtuu arvojen tuntemisen, järjestykseen asettamisen, rakastamisen tai vihaamisen akteissa. Se on tahdosta ja pyrkimyksestä samoin kuin toiminnasta, esim. jäljittelemisestä täysin riippumaton tapahtuma. Tahto ja pyrkimys tosin seuraavat tunneakteja: „Wir 'folgen' strebend und wollend der Person, die wir lieben – nicht aber umgekehrt”⁷⁹ (GW2, 563). Esikuvan omaksuminen on esilooginen tapahtuma. Seuraaja ei useinkaan pysty erittelemään esikuvan ominaisuuksia tai perustelemaan hänen esikuvallisuuttaan. Monesti on jopa niin, että ihminen ei pysty sanomaan, kuka tai ketkä ovat hänen esikuviaan, sillä hän ei ole niistä tietoinen. Tämän takia Scheler pitää harhaanjohtavina tutkimustuloksia, jotka perustuvat esikuvia koskeviin kyselykaavakkeisiin tai haastatteluihin. (GW2, 563-564.)

Scheler määrittelee esikuvan persoonan muodossa olevana arvosuuntautumisena, joka sisältönsä kautta toimii moraalisena vaatimuksena:

*Das Vorbild ist seinem Gehalt nach ein strukturierter Wertverhalt in der Einheitsform der Personeinheit, eine strukturierte Sowertigkeit in Personform, der Vorbildhaftigkeit des Gehalts nach aber die Einheit einer Sollseinforderung, die auf diesem Gehalt fundiert ist.*⁸⁰ (GW2, 564.)

Seuraaja ei tietoisesti päättää lähteä seuraamaan esikuvaa, koska esimerkiksi kokee olevansa siihen velvoitettu tai näkee esikuvan ominaisuudet päämäärätietoisien pyrkimisen kohteina. Esikuvalla on sisältönsä perustuva vetovoima, joka vastustamattomasti houkuttelee puoleensa. Vetovoima ei ole sokea, kuten mm. suggestiossa, mutta se ei myöskään perustu havaintoon, kuvitelmiin tai fantasioihin. Esikuvasisältö on sen sijaan tekijä, joka jo etukäteen strukturoi ja rajoittaa havaintoa, kuvittelua ja fantasioita. (GW2, 564-565.)

Johtajan (Führer) ja seuraajan suhde on aina Schelerin mukaan suhde, jossa molemmat osapuolet ovat tietoisia asemastaan. Sen sijaan esikuvan ja seuraajan suhteeseen ei sisälly tällaista tietoisuutta. Esikuvan ei tarvitse tietää tai tahtoa jonkin toisen esikuvana olemistaan, ei edes silloin, kun tämä toinen tietää pitävänsä toista esikuvanaan. Johtajan on tiedettävä olevansa johtaja ja hänen on myös tahdottava olla johtaja, ja tämän tietämisen ja tahtomisen pitää olla riippumatonta seuraajien tai alaisten tunnustuksesta. Johtajan suhde johdettavaan on aina reaalin, sosiologinen suhde kun taas esikuvan suhde seuraajaan on ideaalinen, aikaan ja paikkaan, jopa esikuvan reaaliseseen olemassa oloon sitoutumaton suhde. Esikuvaksi voi nousta henkilö jopa tuhansien vuosien takaa historiasta, esim. joku

kansallismytologinen hahmo. Sen sijaan johtajan on johdettava tässä ja nyt. Johtajan käsite on arvovapaa sosiologinen käsite, jolla ei itsessään ole mitään tekemistä maailmankatsomuksellisten tai arvokysymysten kanssa. Johtaja voi yhtä hyvin olla johdettaviensa pelastaja kuin tuhoaja tai yhtä hyvin moraaliseen oikeaan kuin harhaan johtaja. Yksinkertainen määritelmä johtajalle sisältää kaksi määritettä: halun johtaa ja johdettavien joukon. On mahdollista, mutta ei välttämätöntä, että johtaja nousee myös esikuvaksi johdettavilleen. (GW10, 259-261.)

Esikuva on, toisin kuin johtaja, aina käsitteenä arvottava. Esikuva edustaa seuraajalleen hyvää, täydellistä ja moraalisesti velvoittavaa. Seuraajaa sitoo esikuvaan aivan erityinen rakkauden laji, jolla on uskonnollisia, moraalisia ja esteettisiä ulottuvuuksia. Jossakin objektiivisessa mielessä tarkasteltuna esikuva voi olla paha ja esikuvaksi kelpaamaton, mutta seuraajan intentiona näin ei voi olla. Esikuva vaikuttaa välittömällä tavalla seuraajansa olemiseen johtajan vaikutuksen kohdistuessa siihen, miten johdettavat toimivat. Johtaminen on toimintaa, oikeaan tai harhaan johdattamista, tien näyttämistä. Esikuva sen sijaan on persoonan muodossa oleva arvo-olemus, jonka merkitys on johtajan merkitystä monipuolisempi. Esikuvan elämä, oleminen ja vaikutus ulottuvat syvälle seuraajan omaan olemiseen joko niin, että seuraajan elämä muovautuu esikuvan tarjoaman arvomaailman suuntaisesti tai siten, että sitä vastaan taistellaan. Tällainen vastavaikutus on mahdollinen yhteisöissä, joissa johonkin jäseneseen kohdistuu toisten taholta hänen asemansa vuoksi esikuvaodotuksia, joihin seuraajan asemassa oleva pettyy. Pettyminen ja turhautuminen synnyttävät vihaa, ja viha tulee esille esikuvan edustamien positiivisten tai negatiivisten arvojen mitätöimisenä. Esim. poika voi asettua voimakkaasti ja määrätietoisesti isänsä esikuvaa vastaan ja lähteä suuntautumaan vastakkaisia arvoja kohti. (GW10, 262-263, 267.)

Johtaja vaikuttaa nimenomaan seuraajansa tahtoelämään. Esikuvat ja ne, joiden esikuvallisuutta ei hyväksytä (Gegenbilder) vaikuttavat puolestaan koko mielenlaatuun, sillä ne tulevat annettuina tahtoa syvemmällä arvotietoisuuden emotionaalisisella tasolla. Ne muovaavat yksilön persoonakeskusta, ennen kuin tämä ehtii erityisesti tahtoa mitään. Tahtomisen ja toimimisen suunta määräytyy esikuvien mukaan. (GW 10, 267-268.)

Sie formen das Personzentrum schon ehe es dieses oder jenes will. Die Vorbilder bestimmen also den Spielraum unseres möglichen Wollens und Handelns. Wir werden ihnen ähnlich in unserem Sein selbst, indem wir sie lieben. ⁸¹ (GW 10, 267-268.)

Kasvattaja toimii siis esikuvaksi noustessaan voimakkaasti lapsen arvosuuntautumista muokkaavana tekijänä. Karl Windheuser korostaa kasvattajan yksilöllisen persoonan merkitystä kasvatustapahtumassa. Kysymys ei ole siitä, kuinka laaja arvoalue ja kuinka korkeat arvot kasvattajaesikuvalla on persoonassaan tarjolla. Kukaan ei voi samanaikaisesti olla Augustinus, Kant, Napoleon ja Edison. Tärkeintä on, että kasvattaja toimii kasvatettavan kanssa kokonaispersoonallisuutensa edellyttämällä tavalla. Hän voi keskittyä voimakkaasti yhden arvoalueen vaalimiseen tai omata hyvinkin erikoislaatuisen sekoituksen ar-

voja persoonassaan, hän saattaa vertailussa esim. johonkin historian henkilöön tuoda arvomaailmaansa heikosti ja kultivoitumattomasti esille, korkeimpien tasojen arvot saattavat kokonaan puuttua hänen persoonastaan, esikuvallisuus voi olla vahvaa tai heikkoa, jne. Hänen toimintansa kasvattajana on kuitenkin ”oikeanlaista”, jos hänen olemisensa ja toimintansa on sopusoinnussa hänen omimman itsensä kanssa. Kasvattajan ei siis tule muokata itseään ja toimintaansa opetettavan aineen, kasvatettavien ikävaiheen, tms. mukaan ensisijaisesti, vaan nimenomaan toimia kaikilla alueilla itselleen uskollisena. Persoonallinen kasvattaja voi siten historiaa opettaessaan välittää vitaalisen alueen arvoja, käsityön opettaja kulttuurisia ja pyhän arvoja, jne. Esikuvana oleminen on yleensä ottaen mahdollistakin vain todellisen oman persoonan edustaman arvomaailman osalta. Arvojen välittäminen ei tapahdu päätöksellä, esikuva ei voi ryhtyä kasvattamaan olemalla esikuvallinen haluamassaan asiassa. Itselleen uskollinen persoona joko herättää tai ei herätä kasvatettavassa suuntautumista persoonassaan esille tuleviin arvoihin. Esikuvan omaksumista tai esikuvaksi tulemistä ei voi ensisijaisesti valita, ei myöskään sitä, onko esikuvan vaikutus moraalisisessa mielessä hyväksi vai pahaksi. Esikuvan omaksuminen on alun perin ihmisen rakkauden järjestykseen perustuva, intuitiivisen näkemisen synnyttämä tiedostamaton tapahtuma. Myöhemmissä vaiheissa tahdon ja älyn toiminnoilla on mahdollista säädellä esikuvan vaikutusta. (Windheuser 1990, 229-232.)

Scheler toteaa Kantin tapaan, että kasvatuksella voidaan ainoastaan tuoda esille peitossa oleva lapsen luonteenlaatu ja ajattelutapa (Gesinnung), mutta sen muuttamiseen ei kasvattajalla ole keinoja (GW2, 132). Karl Windheuser katsookin, että scheleriläinen kasvatustapa nostaa esille kasvattajan hyveenä erityisesti nöyryyden. Kasvattajan on tiedostettava, että yleinen persoonallinen henkinen kasvatustapa ei ole asia, jota voitaisiin tarkasti suunnitella etukäteen ja sitten toteuttaa kasvattajan valitsemalla tavalla. Ytimessään kasvattajan osuus on perustan ja mahdollisuuksien luomista sille, että kasvatettava voi tehdä oman kasvamisensa työnsä sekä pyrkimystä herättää hänen mielenkiintonsa esillä oleviin asioihin. Kasvavan lapsen ympärille on pyrittävä rakentamaan ympäristöjä oppiainesten, opetustapojen, ihmisten, välineiden, jne. kautta siten, että lapsen intentioilla olisi rikkaasti kohteita, arvoja ja olemuksia, joihin suuntautua. Olosuhteiden luomisen ja oppimisherätteiden antamisen jälkeen kasvattajan on kyettävä vetäytymään takalalle ja antamaan kasvatettavalle aktiivinen rooli kasvamis tapahtumassa. Vaativuus on kasvattajan hyve. Kukaan ulkopuolinen ei voi todellisuudessa tietää mitä kasvun ja kehittymisen mahdollisuuksia ja rajoja lapsessa on. Nöyrä vetäytyminen ikään kuin pitämään tarjolla fenomenologisessa mielessä materiaalisia kasvun herätteitä ja seuraamaan kasvatettavan edistymistä niiden parissa on sen takia asenne, joka on kasvun kannalta suotuisin. Windheuser katsoo jopa, että Schelerin korostamasta kristillisen nöyryyden periaatteesta seuraa kasvattajan syvä kokemus omasta mitättömyydestään (Nichtigkeit). Hän ei voi hallita henkisen kasvamisen tapahtumaa tai määrätä sen kulkua, vaikka hallitsisikin esim. kasvatustieteelliset laulajaisuudet ja didaktiset tekniikat. Tämä ei kuitenkaan merkitse kasvattajan heikkoutta tai johda pelokkuuteen suhteessa omaan tehtävään. (Windheuser 1990, 222-224.)

Toinen Schelerin ajattelun esille nostama kasvattajan hyve on kunnioitus. Scheler asettaa kunnioituksen vastakkain rationalismin, empirismin ja positivismien edustamien ja niiden leviämisen myötä levinneiden suhtautumistapojen kanssa. Kunnioituksen puute olevan edessä johtaa ajattelemaan, että vain sellaista voi olla olemassa, mitä ihminen itse kykenee aisteillaan havaitsemaan, mitä hän pystyy mitaamaan ja käsittämään. Kunnioitus puolestaan johtaa ihmettelyyn ja vaikeumiseenkin. Myös kysymys Jumalasta ja jumalallisen sijoittaminen selittämään käsitettyä ja käsittämätöntä olevaa on seurausta siitä kunnioituksesta, joka herää ihmisessä hänen tarkastellessaan elämän ilmiöitä. (GW 3, 26.) Kasvattajan kohdalla kunnioitus herää Windheuserin mukaan siitä tietoisuudesta, että ollessaan tekemisissä maailman ja sen ilmiöiden kanssa, ihminen on vastakkain jumalallista alkuperää olevien asioiden kanssa. Kaikki elävä herättää kunnioitusta tästä näkökulmasta. Kunnioituksen asenne saa aikaan sen, että ihminen on kykenevä näkemään enemmän ilmiöitä ympäristössään, niihin kätkeytyvää salaisuutta ja arvojen syvyyttä. Kasvatustapahtumassa ihmettely ja kunnioitus kohdistuu kasvavaan lapseen, hänen ainutlaatuisuuteensa arvojen kantajana ja vähitellen muotoutuvana persoonallisuutena, jonka muotoutumista kasvattaja ei voi määrätä, mutta kylläkin rohkaista. (Windheuser 1990, 225-227.)

7.6 Opettaja johtajana

Schelerin esikuvaan ja johtajaan liittyvä teoria avaa opettajuuteen näkökulmia, joiden tarkastelu on usein unohdettu. Perinteisesti esikuva-seuraaja-asetelmaa on pidetty ihanteellisena opettajan ja oppilaan välisessä suhteessa. Mm. Maria Montessori (1870-1952) asettaa opettajuuteen voimakkaita esikuvaodotuksia. Montessorin mukaan kasvattajan ja lapsen suhde on auktoriteettisuhde, jossa aikuisella on valta johtaa kasvuprosessin suuntaa. Lapsen kuuliaisuus aikuiselle on luonnollinen olo-tila. Kuuliaisuuden aste kuitenkin vaihtelee. Ensimmäisellä tasolla lapsi tottelee satunnaisesti kasvattajaa. Toinen taso saavutetaan silloin, kun lapsi on oppinut niin paljon itsekontrollia, että totteleminen muuttuu automaattiseksi. Kolmannen kuuliaisuuden tason lapsi saavuttaa kohdatessaan kasvattajapersoonan, jonka suuruus puhuttelee häntä. (Montessori 1967, 257, 260.) Tällä tasolla kasvattajan vaikutus lapseen on erittäin voimakas. Aikuinen ikään kuin asuu lapsessa ja toimii lapsen kautta. (Montessori 1988, 104.) Montessori kuvaa lapsen kokemusta vaikuttavan aikuisen edessä:

Here is someone so far above me that she can exert an influence on my mind and make me as clever as she is. She acts inside me. (Montessori 1967, 260.)

Montessori painottaa kasvattajan vastuuta erityisesti silloin, kun suhde kasvatettavaan on edellä kuvatun kaltainen. Vastuu on suorastaan taakka esikuvan asemaan nousseelle kasvattajalle. Hän kokee, että lapsen epäitsekästä antaumusta ei saa käyttää millään tavalla hyväkseen omien päämäärien ajamisessa. (Montessori 1967, 262.)

Juridisesti tarkasteltuna peruskoulun opettajalla on erittäin vastuullinen asema oppilaisiin nähden oppituntien ja erilaisten valvontatehtävien aikana. Kokonaisvastuutaan opettaja ei voi missään tilanteessa siirtää esimerkiksi oppilaalle, joka pyrkii kyseenalaistamaan opettajan aseman tai vanhemmille, jotka pyrkivät vaikuttamaan opettajan ratkaisuihin. Tästä johtuen on luonnollista, että opettaja myös, voidakseen kantaa vastuunsa, määrätietoisesti pyrkii johtamaan oppitunteja ja muita vastuullaan olevia tilanteita. Montessorin ajattelun mukaan opettaja voi onnistua johtamisessaan eriaistaisesti. Varsinaisesti onnistunutta ja ihanteellisinta, joskin myös vastuullisinta johtaminen on silloin, kun opettaja saavuttaa esikuvan aseman lapsen elämässä. Schelerin johtamista ja esikuvallisuutta koskeva analyysi sitä vastoin avaa opettajuuteen näkökulman, jossa opettaja tulee esille nimenomaan johtajana ja jossa hän ei erityisesti pyri esikuvan asemaan.

Schelerin määritelmän mukaan johtajuuteen liittyy kaksi määrettä, halu johtaa ja johdettavien joukko. Tämän määritelmän mukaan jokainen opettaja on johtaja, vaikka hänen johdettavansa eivät hänelle tätä asemaa antaisikaan. Se, millaiseksi johtajuuden luonne muodostuu, riippuu opettajan persoonasta ja voimassa olevasta, hänen toimintaansa rajoittavasta valtakunnallisesta ja paikallisesta normituksesta. Opettaja johtajana vaikuttaa oppilaan tahtoelämään ja näkyvään käyttäytymiseen. Näin tapahtuu, vaikka oppilas ei aina pidä opettajasta tai näe hänessä erityisen arvostettavia piirteitä. Opettaja joka tapauksessa pyrkii vastuunsa edellyttämällä tavalla määrittelemään sopivan ja sopimattoman toiminnan rajat sekä yksittäiselle oppilaalle että koko oppilasryhmälle. Tämä pitää paikkansa myös silloin, kun opettaja ei onnistu pyrkimyksissään tai kun hänen johtamisen tapansa on valtaa delegoiva.

Opettaja ei pelkässä johtajan ominaisuudessa toimiessaan vaikuta persoonansa kautta oppilaaseen näkyvää käyttäytymistä syvemälle. Hänen vaikuttamisensa perustuu siihen materiaaliin ja opiskelun kohteena olevaan aineistoon, jota hän opettajana toimiessaan tuo oppilaiden ulottuville. Luokanopettajana toimiva opettaja ratkaisee usein lähes yksin millaisen puhetyylin, kirjallisuuden, taide-elämyksen, musiikin ja sen tekemisen, liikunnan, tapakäyttäytymisen, visuaalisen ja esteettisen ympäristön, jne. kanssa oppilas on tekemisissä koulussa ollessaan ensimmäisten kouluvuosiensa aikana. Tämä erilaisen aineiston täyttämä ympäristö puhuttelee eri lapsia eri tavoin ja vaikuttaa heihin yksilöllisesti, ja opettajalla ei johtajana ole valtaa määrätä näitä vaikutuksia. Hänen valtansa tulee näkyville siinä, mitä arvoja hän asettaa oppimisympäristöön sisustuksen, välineiden, äänien tai hiljaisuuden, työtapojen, aikataulujen, jne. kautta tarjolle ja millä tavoin hän rajoittaa oppilaiden käyttäytymistä ja toimintaa opetustiloissa.

Oppilas ei valitse opettajaansa eikä opettaja yleensä oppilaitaan. Opettajan ja luokan välillä vallitsee kuitenkin vastuuasetelmasta johtuen säädösin määritelty valtasuhde. Opettajan vallan vaikutukset näkyvät oppilaiden pinnallisessa käyttäytymisessä ja toiminnassa. Esikuvan osalta asetelma on erilainen, vaikka senkään suhteen sen enempää esikuva kuin seuraajakaan eivät varsinaisesti tee tietoisia valintoja tai päätöksiä. Schelerin teorian mukaan esikuvan ja seuraajan suhde syntyy, kun jonkin ihmisen persoonalliset ominaisuudet puhuttelevat jotakuta toista ihmistä erityisen voimakkaasti. Näin tapahtuu silloin kun seuraajan intentionaalisilla akteilla on, hänen omasta arvovakenteestaan johtuen, taipumusta suun-

tautua arvoihin, joita esikuvan persoona edustaa. Seuraajassa on ikään kuin idullaan se, mikä esikuvassa on jo kasvanut esille. On mahdollista, että oppilaan ja opettajan välille syntyy tällainen, perustaltaan emotionaalinen suhde. Joskus se on selkeästi oppilaan käyttäytymisessä havaittavissa, esimerkiksi puhe- tai kävelytyylissä. Usein viitteet esikuvasuhteesta ovat kätkeytyjä ja tulevat esille esim. musiikkimaun kehityksessä tai urheiluharrastusten valinnassa. Schelerin mukaan esikuva vaikuttaa tekemisen ja toiminnan ohessa niiden lähteeseen, siihen millainen seuraajan ordo amoris on ja mihin suuntaan se kehittyi.

Schelerin ajattelun valossa esikuvallisuuteen liittyy kaksi vastakkaista näkökohtaa. Toisaalta esikuvan kautta tapahtuva oppiminen on tehokasta ja luonnollisen vaivatonta. Seuraajalle tuottaa iloa ja tyydytystä olla esikuvan kanssa kosketuksissa, sillä tämä edustaa hänelle ruumiillistunutta täydellisyyttä. Suuntautuminen niitä mielihyvä-, vitali-, kulttuuri- tai pyhän arvoja kohti, joita esikuva edustaa, saattaa vaatia koviakin ponnisteluja, mutta ne eivät esikuvan omaksuneesta tunnu vastenmielisiltä tai turhilta. Parhaimmillaan esikuva saattaa avartaa seuraajan maailmaa ja mahdollisuuksia ratkaisevalla ja seuraajan kannalta hyvin myönteisellä ja terveellä tavalla. Toisaalta esikuvan ja seuraajan suhteella voi olla seuraajan kannalta yhtä voimakkaat ja ratkaisevat vaikutukset, mutta päinvastaiseen suuntaan. Esikuvan edustama arvomaailma voi olla suppea tai vääristynyt ja sen tarjoama malli seuraajan kannalta vahingollinen ja jopa tuhoisa.

Opettajuuteen on perinteisesti liitetty esikuvaodotuksia. On ajateltu, että kasvattaminen ei tapahdu ensisijaisesti käskemisen ja kieltämisen, vaan kasvattajan oman esimerkin kautta. Tältä osin Schelerin teoria tukee perinteistä ajattelua. Totutusta poikkeavaa on hänen johtajuuteen ja esikuvana olemiseen liittyvän erottelun kautta syntyvä kuva niistä merkittävistä rajoituksista, joita esikuvan omaksumiseen ja esikuvaksi nousemiseen liittyy. Teoria näyttää tässä vastaavan todellisuutta. Opettajan toiminta oppilaiden kanssa tapahtuu suurimmalta osaltaan tasolla, jonka Scheler määrittelee johtajuudeksi; opettaja toimii käyttäytymisen ja ulkoisen toiminnan säätelijänä kykenemättä vaikuttamaan oppilaiden sisäiseen todellisuuteen. Tämä tulee esille käyttäytymisen erilaisuutena siitä riippuen onko opettaja läsnä vai ei. Viime aikoina voimakkaasti esillä olleet, ihmisen psyykeen vetoavat vaikutuskeinot, esim. NLP:n sisältämät erilaiset menetelmät tai suggestiopedagogiikka tarjoavat välineitä jopa varsin tehokkaaseen käyttäytymisen ohjaamiseen. Schelerin teorian näkökulmasta ne eivät kuitenkaan voi ulottua syvimmälle, persoonan alueelle, jollei niitä soveltavalla ihmisellä ole esikuvan vaikutusvaltaa siihen, johon niitä sovelletaan. Asenteiden ja syvimpien arvostusten osalta vaikuttajana voi toimia vain opettaja, jonka oppilas oman sisäisen rakenteensa valikoimana spontaanisti nostaa esikuvakseen.

Käytännössä opettajuus on suurelta osin johtamiseen liittyvää pinnallisen tason vaikuttamista, jonka avulla varmistetaan oppilasryhmän toiminnan turvallisuus ja tuloksellisuus. Oppimisympäristön merkitys nousee tässä asetelmassa hyvin keskeiseksi. Schelerin ajattelun mukainen yleissivistyksen ihanne, joka merkitsee nimenomaan arvomaailman laajentumista ja syvenemistä, vaatii keskittymään sekä erilaisten koulun tilojen että tarjolla olevan esine- ja muun kohdemaailman suunnitteluun. Ympäristön tulisi tarjota ääniä, hiljaisuutta, värejä, järjestystä, tekniikkaa, erilaisia työstettäviä materiaaleja, mahdollisuuksia keskustella, runsaasti eri-

laista lukemista, mahdollisuuksia vapaaseen liikkumiseen, kosketuksia menneisyyteen, jne. monipuolisesti. Vaikka opettaja toimii työssään edustamansa arvomaailman mukaisesti, hänen tulisi oppimisympäristöä laatiessaan pyrkiä irti oman persoonansa rajoituksista, jotta oppilaan arvomaailman kasvaminen saisi tarvitsemansa herätteet. Jos oppimisympäristössä on vähän tai ei lainkaan oppilaan oman suuntautumisen mukaisia kohteita, hän turhautuu, ja kehitys voi ottaa negatiivisen, yleensä koulun tarjoamia arvoja vastustavan suunnan. Joka tapauksessa opettajalle jää vastuunsa edellyttämä valta rajoittaa kouluympäristössä tarjolla olevaa kohde maailmaa siten, että oppilas sen kautta saisi etunsa mukaiset valmiudet menestyä elämässään myös koulun ulkopuolella.

8 RAKKAUS JA ARVOT KASVATTAVAT PERSOONAN

”Itse ei löydy yksin. Se on ohjaamisen – esimerkiksi jäsentyneen kasvatuksen ja koulutuksen – asia.” (Varto 1996b, 2.) Tämä Juha Varton lause voitaisiin ”kääntää” Schelerin kielelle muuttamalla ”löydy”-sanan tilalle sana ”rakennu”. Schelerin sivistysteorian ytimessä on ajatus itsen, yksilöllisen persoonan kehittymisestä ja rakentumisesta sivistymisprosessin tuloksena. Itse ei siis ole jotain, joka kasvatuksen avulla pyritään löytämään. Persoonaa ei ole edes ideaalina olemassa etukäteen, vaikka lapsi periikin sen rakentumisen perussuunnat vanhemmiltaan. Persoonana on ainoastaan määrittelemätön ja ennalta-arvaamaton mahdollisuus, joka voi toteutua ja kasvaa esille siitä, mikä ihmisessä on yhteistä ja kaikkien jakamaa, Schelerin teorian kielellä kehoa ja sielua.

Ilman ympäristön tukea persoonaksi kasvaminen on mahdotonta. Vaikka ihmisen kasvattaja ei Schelerin ajattelun mukaan voi eikä hänen pidä pyrkiä kasvattamaan ensisijaisesti joidenkin määriteltyjen tavoitteiden suunnassa, on hänellä oltava sisäistynyt näkemys siitä, millaisia kasvun suuntia voidaan pitää hyvinä ja arvokkaina ja miten arvokkaat asiat asettuvat järjestykseen suhteessa toinen toiseensa. Schelerin teorian mukaan arvojen järjestyksessä elinvoimaan ja terveyteen liittyvät arvot ovat mielihyvä- ja hyötyarvoja ylempiä, henkiset kulttuuriin ja tieteeseen liittyvät arvot puolestaan niiden yläpuolella, ja ylimpinä ovat pyhän arvot. Arvot itsessään ja niiden keskinäinen järjestys edustavat pysyvyyttä ja muuttumattomuutta etiikassa.

Persoonaksi kasvaminen on kauttaaltaan eettinen tapahtuma, joka etenee arvojen järjestykseen asettamisen kautta. Henkilökohtainen arvojärjestys, *ordo amoris* muotoutuu näin vähitellen niiden arvojen kautta, joita ihminen kohtaa. Kasvatuksen näkökulmasta on tärkeätä, että lapsi saa kokemuksia arvoista monipuolisesti eri arvotasoilta. Arvojen oivaltamisen intuitiivinen kyky ja sen myötä arvotaju kehittyvät vain käytännön kautta, arvojen konkreettisessa kohtaamisessa. Lapsen saavuttaessa henkisten arvojen tason, persoonana hänessä alkaa rakentua ja hänen kokemismaailmansa, valintansa, ajattelunsa, jne. saavat yksilöllisen luonteen.

Arvoihin perustuvan näkemyksen tulisi ohjaata kasvattajaa, kun hän pyrkii saatamaan lapsen tekemisiin sellaisten asioiden kanssa, jotka edistävät persoonan kasvua. Pelkästään arvojen tunteminen ja kyky niiden priorisoimiseen kasvua edistävällä tavalla eivät kuitenkaan riitä. Pyrkimys johtaa lasta mielihyvä- ja hyötyarvojen parista kohti arvomaailmaa, jossa myös vitaali-, kulttuuri- ja pyhän arvot pääsevät rakentamaan hänen elämänsä, johtaa itsessään herkästi kasvatuskulttuuriin, jossa lapsi, usein hyvin jyrkissä siirtymävaiheissa esim. koulun alkaessa, siirretään aikuisten mielen mukaiseen, kurinalaiseen kulttuuri-ilmapiiriin. Tällaisessa ilmapiirissä tarjolla oleva arvomaailma ja yksittäisen lapsen sisäinen todellisuus kohtaavat harvoin, ja seurauksena voi lapsen taholta olla halveksunta, ikävystyminen, aggressio, tms. ja mahdollisesti koko tarjolla olevan arvokkaan kulttuuriperinnön hylkääminen. Lapsen ja arvojen kohtaaminen voi tapahtua rakentavalla tavalla vain silloin, kun kasvatus on rakkauden ohjaamaa.

Rakkaus ei Schelerin ajattelussa ole järjenvastaista sentimentaalisuutta tai heikkotahtoista myötilä. Se on pikemminkin kiireetöntä ja hellittämätöntä mielenkiintoa, joka ohjaa toisaalta kasvattajan järjenkäyttöä ja tahtoelemää kasvatus-toiminnassa ja toisaalta lasta itseään hänen kasvamisen työssään. Kasvattajan rakkaus merkitsee huomion suuntaamista, esim. yhteiskunnan vaatimusten tai kasvat-tajan omien mieltymysten sijasta yksittäiseen lapseen ja hänen mahdollisuuksiin-sa, jotka ovat aina suurimmalta osaltaan piileviä. Rakastava kasvattaja ymmärtää lapsuuden itseisarvon eikä pyri tekemään lapsesta omien mieltymystensä mukai-sesti kuntoilevaa, kulturellia tai harrasta, vaan antaa tilaa hänen spontaanille toi-minnalleen.

Rakkauden ohjaamana kasvattaja luo kasvamiselle suotuisaa ympäristöä määräämättä lapsen oman rakkauden suuntaa. Tämä ei merkitse sitä, että aikuinen ainoastaan rakentaa oppimisympäristön, jonka jälkeen lapsi on vapaa toimimaan siinä haluamallaan tavalla. Arvojen luonteeseen kuuluu, että alimmat arvotasot ovat vetovoimaisimpia ja myös helpoimmin saavutettavissa. Ylempien arvojen omaksuminen vaatii usein pitkäaikaista kosketusta arvontantajiin ja mielihyvä-arvoista kieltäytymistä. Jos aikuinen ei toistuvasti luo tilanteita, joissa lapsen on mahdollista kohdata ylempiä arvoja ja oppia niiden saavuttamisen vaatimaa vaivannäköä, lapsi rakentaa itseään hyvin todennäköisesti pelkkien mielihyvä-, hyöty- ja vitaaliarvojen kautta. Mitä vaikeammin tietty, esim. estetiikkaan, logiikkaan, fyysiseen suorituskyykyyn, tms. liittyvä arvo on saavutettavissa, sitä määrätietoisemmin ja kärsivällisemmin sitä tulisi tarjota.

Kasvattaja ei voi vetäytyä vastuustaan vetoamalla oppilaan valinnanvapauteen, sillä ihminen ei voi tehdä perusteltua valintaa ennen kuin tietää riittävästi valittavina olevista vaihtoehtoista. Välinpitämättömyys lapsen arvosuuntautumisen suhteen osoittaa myös kasvattajan omaa epävarmuutta arvojen edessä. Kasvattajan ei tarvitse eikä hän voi edustaa tai tarjota lapselle koko arvomaailman rikkautta tai lopullisesti pätevää moraalia, mutta hänen ei myöskään pidä väheksyä niitä arvoja, joiden varaan hän on rakentanut oman elämänsä ja joiden kautta hänen oma moraalinsa on muotoutunut. Arvot eivät muutu ajassa, vaikka eetos ja sen myötä normit muuttuvatkin. Arvokasvatuksessa ei sen takia ole syytä epäröidä. Rakkaus kasvatettavaa kohtaan ja hänen ainutlaatuisuutensa tunnustaminen puolestaan johtavat kasvattajan hyväksymään ne kasvatettavan valinnat ja suuntautumiset, jotka ovat seurausta asioihin perehtymisestä, vaikka ne luovatkin hänen arvomaailmastaan erilaisen kuin mitä kasvattajan oma arvomaailma edustaa.

Lapsi itse suuntautuu omassa rakkaudessaan ympäristöönsä tavalla, joka ei ole hänen itsensä tai ulkopuolisen päätettävissä. Rakkautensa kautta lapsi saavuttaa jatkuvasti uutta tietoa, joka tulee osaksi hänen ajatteluaan ja toimintaansa. Lapsen rakentaessa näin keskeytyksettä itseään omien intentionaalisten aktiensa ohjaamana, hän kasvaa persoonaksi. Spontaani persoonaksi kasvaminen ja aikuisen tietoinen kasvatustoiminta eivät ole ristiriidassa keskenään, jos kasvattaja ymmärtää, että hänen vallassaan ei ole määrätä lapsen rakkautta, vaan ainoastaan tarjota sille kohteita ja opastaa sellaisten tottumusten ja elämäntapojen omaksumiseen, jotka auttavat arvojen saavuttamisessa.

Vaikka persoonaksi kasvamista ei voida määrätä kasvattajan tai edes lapsen itsensä taholta, liittyy kasvatukseen useita sen suuntaa määrääviä ja rajoittavia te-

kijöitä. Lapsessa on jo synnynnäisesti rakenteita, joita ei voida kasvatuksen keinoin muuttaa. Kasvuympäristö lukemattomine kohteineen, ihmiset mukaan lukien, ratkaisee mihin suuntaan lapsi alkaa kehittyä, mikä hänessä oleva mahdollisuus pääsee toteutumaan ja mikä jää toteutumatta. Scheler nimeää nämä kasvatusta rajoittavat tekijät käsitteillä kohtalo, ordo amoris ja kutsumus. Kohtalo ja ordo amoris luovat ymmärrystä käytännön kasvatustyön joskus ylivoimaisilta tuntuviin esteisiin. Kutsumus puolestaan on kasvatuksen näkökulmasta myönteinen käsite, jonka käyttöä nykykasvatuksessa turhaan vieroksutaan. Kohtalo, ordo amoris ja kutsumus ovat luonnollisia käsitteitä, joihin ei sisälly metafysisiä ulottuvuuksia.

Kasvatukseen liittyvä perinteinen jännite yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden välillä ei laukea Schelerin ajattelun kautta. Pikemminkin päinvastoin: kasvatuksen päämäärä on toisaalta irrottautuminen ympäristön ajattelun rakenteista ja persoonaksi kasvaminen ja toisaalta voimakas solidaarisuutena ilmenevä yhteys muihin yhteisön jäseniin ja koko maailmaan. Jännite persoonan ja yhteisön välillä pysyy sopivana, kun yksittäinen ihminen vapautuu toimimaan ja rakentamaan yhteisöään persoonansa edellyttämällä tavalla ja, kun ihmisten kanssakäymistä leimaa yhteisvastuullisuuden periaate. Sen mukaan jokainen yksilö on vastuussa yhteisönsä elämäntavasta ja valinnoista ja yhteisö puolestaan on vastuussa jokaisen jäsenensä elämäntavoista ja valinnoista.

Max Schelerin kasvatustilosophiasta johdettu ihanne, solidaarinen persoona, ei tule missään elämänsä vaiheessa valmiiksi. Persoonaksi kasvaminen on elinikäinen, ennustamaton, mutta ihmisen elämään mielekkyyttä luova prosessi. Tämän prosessin käynnistymiseen koulu voi antaa sysäyksiä ja sen edistymiseen aineksia luomalla lapselle arvoista rikkaan ympäristön ja tarjoamalla hänelle hänen ainutlaatuisuutensa ymmärtäviä, rakastavia kasvattajia.

KIRJALLISUUS

I Max Schelerin teokset

Suluissa alkuperäiset julkaisu- tai laatimisvuositiedot Goodin (1998, 175-180) mukaan
Scheler, Max: Gesammelte Werke (GW):

GW1 1971: Frühe Schriften. Toim. Maria Scheler ja Manfred Frings. Francke Verlag. Bern.

- Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien (1899)
- Arbeit und Ethik (1899)
- Die transzendente und die psychologische Methode (1900)
- R. Euckens Religionsbegriff (1903)
- I.Kant und die moderne Kultur (1904)
- Ethik – eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart (1914)

GW2 2000: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Toim. Manfred Frings. Bouvier Verlag. Bonn.

- Materiale Wertethik und Güter- resp. Zweckethik (1913/16)
- Formalismus und Apriorismus (1913/16)
- Materiale Ethik und Erfolgsethik (1913/16)
- Wertethik und imperative Ethik (1913/16)
- Materiale Wertethik und Eudaimonismus (1913/16)
- Formalismus und Person (1913/16)

GW3 1972: Vom Umsturz der Werte. Toim. Maria Scheler. Francke Verlag. Bern.

- Zur Rehabilitierung der Tugend (1913)
- Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (1915)
- Zum Phänomen des Tragischen
- Zur Idee des Menschen (1915)
- Zum Sinn der Frauenbewegung (1913)
- Die Idole der Selbsterkenntnis (1911)
- Die Psychologie der sogenannten Renten hysterie und der rechte Kampf gegen das Übel (1913)
- Versuche einer Philosophie des Lebens (1913)
- Der Bourgeois – Der Bourgeois und die religiöse Mächte – die Zukunft des Kapitalismus (1914)

GW4 1982: Politisch-pädagogische Schriften. Toim. Manfred Frings. Francke Verlag. Bern.

- Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg (1915)
- Europa und der Krieg (1915)
- Der Krieg als Gesamterlebnis (1916)
- Vorrede zu Krieg und Aufbau (1916)
- Die Ursachen des Deutschen Hasses (1917)
- Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg (1915/16)
- Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke (1918)

- Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung (1919)
- Deutsches Volk und Leidensbewegung (1918)

GW5 2000: Vom Ewigen im Menschen. Toim. Manfred Frings. Bouvier. Bonn.

- Reue und Wiedergeburt (1917)
- Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens. (1917)
- Probleme der Religion (1921)
- Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt (1917)
- Vom kulturellen Wiederaufbau Europas (1918)

GW6 1986: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Toim. Manfred Frings. Bouvier. Bonn.

- Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung (1922)
- Über die positivistische Gesichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz) (1921)
- Vom Sinn des Leides (1923)
- Vom Verrat der Freude (1922)
- Liebe und Erkenntnis (1915)
- Über östliches und westliches Christentum (1915)
- Über die Nationalideen der groben Nationen (1916)
- Das Nationale im Denken Frankreichs (1915, 1916)
- Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der groben Nationen (1916)
- Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus (1916)
- Von zwei deutschen Krankheiten (1923)
- Der Friede unter den Konfessionen (1920/21)
- Prophetischer oder marxistischer Sozialismus? (1919)
- Arbeit und Weltanschauung (1920/21)
- Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen (1921, 1924)

GW7 1973: Wesen und Formen der Sympathie. Toim. Manfred Frings. Francke Verlag. Bern.

- Wesen und Formen der Sympathie (1913/23)
- Die Deutsche Philosophie der Gegenwart (1922)

GW8 1980: Die Wissensformen und die Gesellschaft. Toim. Maria Scheler. Francke Verlag. Bern.

- Probleme einer Soziologie des Wissens (1924)
- Erkenntnis und Arbeit (1926)
- Universität und Volkshochschule (1921)

GW9 1995: Späte Schriften. Toim. Manfred Frings. Bouvier. Bonn.

- Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928)
- Philosophische Weltanschauung (1928)
- Idealismus - Realismus (1925-1929)
- Zusätze aus den Nachgelassenen Manuskripten

GW10 2000: Schriften aus dem Nachlab Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Toim. Manfred Frings. Bouvier. Bonn.

- Tod und Fortleben (laadittu 1914-1916)
- Über Scham und Schamgefühl (laadittu 1913)

- Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit (laadittu 1912-1914)
- Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee (laadittu 1915-1916)
- Vorbilder und Führer (laadittu 1911-1921)
- Ordo Amoris (laadittu 1914-1916)
- Phänomenologie und Erkenntnistheorie (laadittu 1913-1914)
- Lehre von den drei Tatsachen (laadittu 1911-1912)

GW11 1979: Schriften aus dem Nachlab Band II: Erkenntnislehre und Metaphysik. Toim. Manfred Frings. Francke Verlag. Bern.

- Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen
- Manuskripte zur Erkenntnis- und Methodenlehre der Metaphysik als positive Erkenntnis
- Manuskripte zur Metaphysik der Erkenntnis
- Manuskripte zu den Metaszienzen
- Manuskript zur Lehre vom Grunde aller Dinge

GW12 1997: Schriften aus dem Nachlab Band III: Philosophische Anthropologie. Toim. Manfred Frings. Bouvier Verlag. Bonn.

- Probleme, Methode, Einteilung I und II
- Zur Gesichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit
- Evolution: Polygenese und Transformation der Menschwerdung
- Zur Konstitution des Menschen
- Monopole des Menschen
- Zur Metaphysik des Menschen
- Altern und Tod
- Weitere Aufzeichnungen zu Altern und Tod

GW13 1990: Schriften aus dem Nachlab Band IV: Philosophie und Gesichte. Toim. Manfred Frings. Bouvier Verlag Bonn.

- Politik und Moral
- Zur Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus (1926-1928)
- Manuskripte (Fragmente) zu Philosophie und Gesichte
- Grundlagen der Gesichtswissenschaft

GW14 1993: Schriften aus dem Nachlab V: Varia I. Toim. Manfred Frings. Bouvier Verlag. Bonn.

- Logik I (1905/1906)
- Biologievorlesung (1908/1909)
- Vorlesung: Sozialphilosophie (1921/1922)

GW15 1997: Schriften aus dem Nachlab VI: Varia II. Toim. Manfred Frings. Bouvier Verlag. Bonn.

- Vorlesung: Allgemeine Psychologie
- Vorlesung: Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts
- Französisch-Englisch positivistische Bewegung (Auguste Comte. John Stuart Mill. Herbert Spencer)
- Fortsetzung Deutscher Philosophie
- Zwei Ergänzungstexte zu den „Gesammelten Werken“
- Aus kleineren Manuskripten I
- Aus kleineren Manuskripten II

- Aphorismen aus der Spätlehre. Zur Metaphysik und philosophischen Anthropologie
- Die vitalen Werte

II Muu kirjallisuus

Ahlman, Erik 1939: Kulttuurin perustekijöitä. Gummerus. Jyväskylä.

- 1982: Ihmisen probleemi. Gummerus. Jyväskylä.

Airaksinen, Timo 1993: Arvokeskustelu: välineet, sisältö ja retoriikka teoksessa:

Airaksinen, Timo, Pekka Elo, Klaus Helkama & Bertel Wahlström: Hyvän opetus. Painatuskeskus. Helsinki.

- 1999: Järjen kohtaloita teoksessa: *Airaksinen, Timo (toim.)*: Minä vuonna 2000. Otava. Helsinki. (ss. 8-39.)

Augustinus 1981: Tunnustukset. Suomentaja Otto Lakka. SLEY-Kirjat. Helsinki.

Bader, Wolfgang (toim.) 1988: Aurinkolaulu. Suomeksi toim. Seppo A. Teinonen. WSOY. Porvoo.

Bergson, Henri 1994: Nauru. Suomentajat Sanna Isto ja Marko Pasanen. Loki-Kirjat. Helsinki.

Bermes, Christian 2000: Geist und Leib. Phänomenologie der Person bei Scheler und Merleau-Ponty teoksessa *Bermes Christian, Wolfhart Henckman & Heinz Leonardy (toim.)* Person und Wert. Verlag Karl Alber. Freiburg/München. (ss. 139-161.)

Blosser, Philip 1995: Scheler's Critique of Kant's Ethics. Ohio University Press. Athens.

Bohman, James 1995: Scheler, Max teoksessa *Audi, Robert (toim.)*: The Cambridge Dictionary of Philosophy. Cambridge University Press. New York.

Bosio, Franco 1998: Arbeitswelt und Geiswelt beim frühen Scheler teoksessa *Bermes, Christian, Wolfhart Henckman & Heinz Leonardy (toim.)*: Denken des Ursprungs Ursprung des Denkens. Königshausen & Neumann. Würzburg. (ss. 184-189.)

Brujic, Branka 1998: Ethos und geschichtlicher Werdeprozess teoksessa *Bermes, Christian, Wolfhart Henckman & Heinz Leonardy (toim.)*: Denken des Ursprungs Ursprung des Denkens. Königshausen & Neumann. Würzburg. (ss. 98-106.)

Cho, Jeong-Ok 1990: Liebe bei Max Scheler. München.

Comenius, Johan Amos 1931: Suuri opetusoppi. Suomentaja E.J.Tammio. WSOY. Porvoo.

Cooper, David E. 1998: World Philosophies. Blackwell. Oxford.

Ferrer, Urbano 2000: Identität und Relation im Begriff der Person teoksessa *Bermes, Christian, Wolfhart Henckman & Heinz Leonardy (toim.)*: Person und Wert. Verlag Karl Alber. Freiburg/München. (ss. 29-46.)

Frankena, William 1973: Ethics. Prentice-Hall. Englewood Cliffs.

Freud, Sigmund 1924: Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie. Internationaler Psychoanalytischer Verlag. Wien.

- 1991: On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis. Engl. kääntäjä James Starchey. The Penguin Freud library vol. 11 (toim. Angela Richards). Penguin books. London.

- 1993: *Johdatus narsismiin ja muita esseitä.* Suomentaja Mirja Rutanen. Love kirjat. Helsinki.

- 1995: Uni ja isänmurha. Suomentaja Mirja Rutanen. Love kirjat. Helsinki.

Fromm, Erich 1980: Freud ja freudilaisuus. Suomentaja Marja-Leena Närhi. Kirjayhtymä. Helsinki.

Gabel, Michael 2000: Phänomenologische Rekonstruktion personaler Akte teoksessa *Bermes, Christian, Wolfhart Henckman & Heinz Leonardy (toim.): Person und Wert.* Verlag Karl Alber. Freiburg/München. (ss. 47-72.)

Gleitman, Henry & Alan Fridlund and Daniel Reisberg 1998: Psychology (5. painos). W.W. Norton & Company, Inc.. New York, USA.

Good, Paul 1998: Max Scheler Eine Einführung. Parerga. Düsseldorf; Bonn.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1994: Oikeusfilosofia. Suomentaja Markus Wahlberg. Kustannus Pohjoinen. Oulu.

Heidegger, Martin 1997: Enää vain jumala voi meidät pelastaa. Martin Heideggerin Spiegelhaastattelu teoksessa *Steiner, George* 1997: Heidegger. Suomentaja Tere Vadén. Gaudeamus. Tampere.

- 2000: Oleminen ja aika. Suomentaja Reijo Kupiainen. Vastapaino. Tampere.

Henckhausen, Heinz 1980: Motivation und Handeln. Springer Verlag. Berlin.

Henckman, Wolfhart 1998a: Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena teoksessa: *Bermes, Christian, Wolfhart Henckman & Heinz Leonardy (toim.): Denken des Ursprungs Ursprung des Denkens.* Königshausen & Neumann. Würzburg. (ss. 11-33.)

- 1998b: Max Scheler. Verlag C.H.Beck. München.

Husserl, Edmund 1995: Fenomenologian idea. Suomentajat Juha Himanka, Janita Hämäläinen ja Hannu Sivenius. Loki-Kirjat. Helsinki.

Janssen, Paul 1989: Schelers Wesens- und Wertphänomenologie teoksessa: *Ströker, Elisabeth & Paul Janssen* 1989: Phänomenologische Philosophie. Verlag Karl Alber. Freiburg. (ss. 161-202.)

Kaipio, Kalevi 1999: Kasvattava yhteisö. Jyväskylän koulutuskeskus. Jyväskylä.

Kannisto, Heikki 1994: Ihminen ja normatiivinen järjestys: ehdotus filosofisten ihmiskäsitysten typologiaksi teoksessa: *Laine, Timo (toim.): Ihmisen mallit.* Jyväskylän yliopisto. Filosofian laitoksen julkaisuja.

Kelly, Eugene 1998: Der Begriff des Schicksals im Denken Max Schelers teoksessa: *Bermes, Christian, Wolfhart Henckman & Heinz Leonardy (toim.): Denken des Ursprungs Ursprung des Denkens.* Königshausen & Neumann. Würzburg. (ss. 149-159.)

Kohonen, Viljo & Asko Leppilampi 1994: Toimiva koulu yhdessä kehittäen. WSOY. Juva.

Kodalle, Klaus-M 1998: ‘Verzeihung als Grundbegriff der Ethik’ teoksessa: *Bermes, Christian, Wolfhart Henckman & Heinz Leonardy (toim.): Denken des Ursprungs Ursprung des Denkens.* Königshausen & Neumann. Würzburg. (ss. 107-120)

Kotkavirta, Jussi & Arto Laitinen (toim.) 1998: Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen. Jyväskylän yliopisto. Jyväskylä.

Kuhmonen, Petri 1995: Merleay-Pontyn fenomenologia teoksessa: *Laine, Timo & Petri Kuhmonen* 1995: Filosofinen antropologia. Atena. Jyväskylä. (ss. 163-174.)

Lachmann, Rolf 2000: Ethos ohne Ethik teoksessa: *Bermes, Christian, Wolfhart Henckman & Heinz Leonardy:* Person und Wert. Verlag Karl Alber. Freiburg/München. (ss. 100-119.)

Laine, Timo 1995: Max Scheler ja ihmisen asema kosmoksessa teoksessa: *Laine, Timo & Petri Kuhmonen* 1995: Filosofinen antropologia. Atena. Jyväskylä. (ss. 149-153.)

Leimu, Kimmo 1993: Bloomilaisuuden harhat – tiedollinen viattomuus ja sen menettämisen tuskat teoksessa: *Kangasniemi, Erkki & Raimo Konttinen (toim.)* 1993: Lue, etsi, tutki. Wsoy. Juva.

Lyytinen, Paula & Mikko Korkiakangas ja Heikki Lyytinen (toim.) 1995: Näkökulmia kehityopsykologiaan Kehitys kontekstissaan. WSOY. Porvoo.

MacIntyre, Alasdair 1994: After Virtue. Duckworth. London.

Manninen, Juha & Markus Wahlberg 1994: G.W.F Hegelin oikeusfilosofian synty ja asema teoksessa: *Hegel, G.W.F.* 1994: Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet. Suomentaja Markus Wahlberg. Kustannus Pohjoinen. Oulu

Maslow, Abraham 1970: Motivation and Personality. Harper & Row. New York.

Montessori, Maria 1967: The Absorbent Mind. Engl. kääntäjä Claude A. Claremont. Dell Publishing Co. New York.

- 1987: The Discovery of the Child. Engl. kääntäjä M. Joseph Costelloe. Ballantine Books. New York.

- 1988: The Secret of Childhood. Engl. kääntäjä M. Joseph Costelloe. Ballantine Books. New York.

Niemi-Pynttari, Risto 2000: Kuinka “Dasein” kääntyy?. Niin & Näin 25, 12-13.

Nordin, Svante 1999: Filosofian historia. Suomentaja Jukka Heiskanen. Pohjoinen. Oulu.

Pascal, Blaise 1996: Mietteitä. Suomentaja Martti Anhava. WSOY. Porvoo.

Pfafferrott, Gerhard 1981: Ethik und Hermeneutik. Forum Academicum. Königstein.

Puolimatka, Tapio 1995: Kasvatus ja filosofia. Kirjayhtymä. Helsinki.

- 1996: Indoktrinaatio. Ajatus 52, 105-133.

- 1997: Opetusta vai indoktrinaatiota? Kirjayhtymä. Helsinki.

- 1999: Kasvatuksen mahdollisuudet ja rajat. Kirjayhtymä. Helsinki.

Rauste – von Wright, Maijaliisa 1997: Opettaja tienhaarassa. Atena. Jyväskylä.

Rautaparta, Malla 1997: Ruumis subjektina Merleau-Pontyn filosofiassa teoksessa: *Heinämaa, Sara, Martina Reuter & Kirsi Saarikangas* (toim.): Ruumiin kuvia. Gaudeamus. Tampere. (ss.129-135.)

Russell, Bruce 1996: Intuition teoksessa: *Audi, Robert* (toim.) 1996: The Cambridge Dictionary of Philosophy. Cambridge University Press. New York.

Saarinen, Pirkko & Isto Ruoppila ja Mikko Korkiakangas 1994: Kasvatuspsykologian kysymyksiä. Helsingin yliopisto Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus. Lahti.

Salmela, Mikko 1998: Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata. Otava. Helsinki.

Sander, Angelika 1996: Mensch – Subjekt – Person Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers. Bouvier. Bonn.

Schopenhauer, Arthur 1945: Pessimistin elämänviisaus. Suomentaja Sirkka Salomaa. WSOY. Porvoo.

Sepp, Hans Rainer 2000: Max Schelers Begriff des Ethos teoksessa: *Bermes, Christian, Wolfhart Henckman & Heinz Leonardy* (toim.): Person und Wert. Verlag Karl Alber. Freiburg/München. (ss. 89-99)

Siljander, Pauli 2002: Johann Friedrich Herbart kasvatusteoreettikona – hallinta, kasvattava opetus, kuri teoksessa: *Huhmarniemi, Raija, Simo Skinnari & Juhani Tähtinen* (toim.): Platonista transmodernismiin. Suomen Kasvatustieteellinen Seura. Turku.

Sikkelä, Raimo 1998: „Tunteiden filosofinen ongelma“. Niin & Näin 2/98, 43-47.

Spader, Peter H. 2000: Scheler's Ethics vs. The Ethics of Success teoksessa: *Bermes, Christian, Wolfhart Henckman & Heinz Leonardy* (toim.): Person Und Wert. Verlag Karl Alber. Freiburg/München. (ss. 192- 203.)

- 2001: The Logic of Feelings and the Primacy of the Heart. Julkaisematon käsikirjoitus.

Spaeman, Robert 2000: Daseinsrelativität der Werte teoksessa: *Bermes, Christian, Wolfhart Henckman & Heinz Leonardy* (toim.): Person und Wert. Verlag Karl Alber. Freiburg/München. (ss. 29-46.)

Steiner, George 1997: Heidegger. Suomentaja Tere Vadén. Gaudeamus. Tampere.

Straughan, Roger & John Wilson 1983: Philosophizing about Education. Holt, Rinehart and Winston. London.

- Taylor, Charles* 1992: Sources of the Self. Cambridge University Press. Cambridge.
- 1995: Autenttisuuden etiikka. Suomentaja Timo Soukola. Gaudeamus. Helsinki.
- Työriñoja, Reijo* 1998: ”Pyhien yhteisö” teoksessa: *Kotkavirta, Jussi & Arto Laitinen (toim.)* 1998: Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen. Jyväskylän yliopisto. Jyväskylä. (ss. 65-81.)
- Turunen, Kari E.* 1992: Arvojen todellisuus. Atena Kustannus. Jyväskylä.
- Varto, Juha* 1996a: Lapset ja filosofian opettamisen umpikuja. Niin & Näin 2/96. (ss. 51-52.)
- 1996b: Lihan viisaus. Tampereen yliopisto Jäljennepalvelu. Tampere.
- Weiper, Susanne* 2000: Triebfeder und höchstes Gut. Königshausen & Neumann. Würzburg.
- Windheuser, Karl* 1990: Die Idee der allgemeinen Bildung bei Max Scheler. R.G.Fischer. Frankfurt.
- Yrjönsuuri, Mikko* 1998: Filosofian päämäärä ja loppu? teoksessa: *Korkman, Petter & Mikko Yrjönsuuri* 1998: Filosofian historian kehityslinjoja. Gaudeamus. Tampere. (ss. 403-428.)
- Peruskoulun opetussuunnitelman perusteet 1994. Painatuskeskus. Helsinki.
- Perusopetuslaki N:o 628/1998
- Perusopetusasetus N:o 852/1998

SAKSANKIELISTEN TEKSTIEN KÄÄNNÖKSET

¹ Formalismi etiikassa ja sisällöllinen arvoetiikka – Uusi yritys eettisen personalismin perustamiseksi

² Luonto työskentelee kuten nero, joka tekee mestariluomuksia ilman mallia, ei kuten käsityöläinen, joka jäljentää rajattomasti saman kaavan mukaan. Ei siis ole *ideae ante res*.

³ Arvot ja niiden järjestykset eivät singahda esiin ”sisäisessä havaitsemisessa” tai huomiossa (jossa tulee annettuna vain psyykkistä), vaan tuntevassa, elävässä kanssakäymisessä maailman (psyykkisen tai fyysisen tai millaisen tahansa) kanssa, järjestykseen asettamisessa, rakastamisessa ja vihaamisessa itsessään, siis niiden intentionaalisten funktioiden ja aktien itsensä toteutumisessa!

⁴ Ihminen on olio, joka transsendentoi itsensä ja elämänsä ja kaiken elämän. Hänen olemuksensa ydin – huolimatta kaikesta erityisestä järjestyksestään – on juuri tuo liike, tuo henkinen itsensä transsendentoimisen akti.

⁵ ...miten etiikkaa voidaan perustella patologialla, kun etiikan tulisi huolehtia juuri siitä, että ihminen ei joutuisi patologin käsiin ainakaan liian aikaisin.

⁶ Se tulee annettuna ainoastaan ja vain ...yksinomaan aktiensa toteutumisessa... - aktiensa toteutumisessa, jossa eläen se samalla kokee itsensä.

⁷ Itsenäisten, henkisten yksilöllisten yksittäispersoonien muodostama ykseys itsenäisessä, henkisessä, yksilöllisessä kokonaispersoonassa.

⁸ Sillä hänen intressissään ei ole ensisijaisesti tuoda esille kognitiivis-sisällöllistä etiikkaa vastavetona formaalis-rationaalille etiikalle, vaan hän haluaisi kritisoida etiikan kautta formaalis-rationaalista järkeä koko laajuudessaan.

⁹ On olemassa kokemuksen laji, jonka kohteet ovat ”järjelle” täysin suljettuja; joille se on yhtä sokea kuin korva on kuuro väreille – ja kuitenkin se on kokemusta, joka johtaa meidät aitojen, objektiivisten kohteiden, juuri arvojen ja niiden välisen ikuisen järjestyksen tuntemiseen.

¹⁰ Arvot ovat Schelerille siis tuntemisen korrelaatteja ja tunteminen on erityinen kokemuksen laji, jossa maailman todellisuus tulee meille annettuna. Tuntemisessa – ja vain tuntemisen kautta – maailma koetaan kvaliteetteina.

¹¹ Sillä se, mitä kutsumme ihmisen ”mielenlaaduksi” tai kuvainnollisesti ”sydämeksi” ei ole mikään kaaosmainen joukko sokeita tunnetiloja, jotka joidenkin kausaalisääntöjen mukaisesti liittyvät muihin ns. psyykkisiin tiloihin tai korvautuvat toisilla. Sydän itse on kaikkien mahdollisten arvokkaiden asioiden muodostaman kosmoksen jäsentynyt vastine – se on sikäli arvomaailman mikrokosmos.

¹² Ihminen on pikemminkin *ens amans* kuin *ens cogitans* tai *ens volens*. Hänen rakkautensa täyteys, asteittaisuus, erilaistuminen, voima rajoittavat hänen mahdollisen henkensä täyteyttä, sen toimintaa yksityiskohdissaan, sen voimaa sekä sitä miten laajalti hänelle on mahdollista olla yhteydessä maailmankaikkeuteen.

¹³ Jokainen rakkaus, täyttymystään odottava, uinuva tai silmittömästi ihastunut, on matkallaan ikään kuin lepäävää rakkautta Jumalaan. Jos ihminen rakastaa jotakin asiaa tai arvoa, esimerkiksi tiedon arvoa, tai jos hän rakastaa tätä tai tuota luonnonmuodostelmaa, tai jos hän rakastaa toista ihmistä ystävänä tai missä tahansa muussa mielessä, aina on kysymys siitä, että ihminen astuu persoonansa keskuksessa esille kehollisuudestaan. Tässä teossaan ja sen kautta ihminen osallistuu tämän hänelle vieraan asian täydelliseksi saattamiseen sille itselleen ominaisella tavalla, hän auttaa, edistää ja siunaa sitä.

¹⁴ Niin liittyy rakkauteen aktina, silloinkin kun se on ”onnetonta” siinä mielessä, että se jää vaille vastarakkautta, kuitenkin voimakas onnentunne; silloinkin, kun rakkauden kohde

aiheuttaa kärsimystä ja tuskaa. Ja päinvastoin silloin, kun esimerkiksi vihatun ihmisen kärsimys tuottaa iloa (kuten kateudessa, vahingonilossa, ilkeydessä), on tuo vihan aktin toteutuminen itsessään luonteeltaan ”synkkä” ja ”onneton”.

¹⁵ Kun rakkaus on liikettä, joka suuntautuu alemmasta ylempää arvoa kohti ja jossa asian tai persoonan mahdollinen korkeampi arvo ilmaantuu ensimmäisenä esille, on viha liikettä päinvastaiseen suuntaan.

¹⁶ Rakkaus on liikettä, jossa jokainen arvoja kantava, konkreettinen, yksilöllinen kohde kypsyi siihen korkeimpaan arvoonsa, joka on sille itselleen, ja sen ideaalisen kutsumuksen mukaisesti mahdollinen; tai liikettä, jossa se saavuttaa ideaalisen, itselleen ominaisen arvo-olemuksensa. (Viha puolestaan on liikettä vastakkaiseen suuntaan.)

¹⁷ Persoonaa kasvaa menettäessään itsensä Jumalalle.

¹⁸ Ei varmasti ole poissuljettua, että nämä asennoitumistavat johtavat tekoihin, jotka ovat toisen kannalta mitä edullisimpia. Kaikki nämä ihmiset ovat kykeneviä toimintaan, jota yleensä kutsutaan ”uhrautumiseksi”. Mutta tosiasia on he vain näyttävät uhrautuvan. Sillä ihminen, joka ei itse elä ja jonka omalla elämällä ei ole hänelle itselleen mitään arvoa, ei voi myöskään ”uhrautua” toisen hyväksi. Hänellä ei ole ”annettuna” mitään siitä ainoasta, minkä hän voisi uhrata, omasta elämästään. ..., näin on todettava lähes ankarana lakina, että vaikka prosessi alkaa hyvääntahtoisessa tarkoituksessa, se päättyi vihaan; ja sitä varmemmin mitä enemmän se etenee tässä väärässä itsensä hylkäämisessä, joka juuri on aidon, arvokkaan itsensä antamisen vastakohta. Ilman tiettyä itsetuntoa ja omanarvontuntoa... - ei ihminen voi elää moraalista elämää.

¹⁹ Koska siinä on ihminen – ihmiskasvojen kantaja.

²⁰ Lapsi ei ole olemassa vain tullakseen aikuiseksi, vaan lapsuudella on korvaamaton itseisarvo. Myös aikuisen kohtalo määrätään lapsuuden kokemuksissa.

²¹ ... henkinen persoona itsessään on jokaisessa ihmisessä samalla tavoin yksilöllinen. Se, että ihminen esiintyy meille vähemmän yksilöllisenä, pelkkänä esimerkkitapauksena jostakin yleisestä, johtuu hänen epävapaaammasta tavastaan peitellä itseään, koska kiinnostuksemme ja rakkaudemme häntä kohtaan ovat puutteelliset.

²² Hermosto on apparaatti, jolla on tehtävänä syrjäyttää esille pyrkivät ärsykkeet, lieventää niiden vaikutusta mahdollisimman alhaiselle tasolle tai, jos se vain olisi mahdollista, pitää itsensä täysin ärsykeettömänä.

²³ Jokainen vietti on pala aktiviteettiä; kun puhutaan huolimattomasti passiivisista vieteistä, ei voida tarkoittaa mitään muuta, kuin viettejä, joilla on passiivinen päämäärä.

Vietin päämäärä on aina tyydytys, joka voidaan saavuttaa vain kiihotustilan purkamisella vietin lähteessä.

²⁴ Ei voida epäillä näiden kahden tunnevastakohdan ja seksuaalielämän välistä läheistä yhteyttä, mutta on luonnollisesti vastustettava käsitystä, että rakkaus olisi muiden tapaan seksuaalisuuden erityinen osavietti. Rakkauden tahtoisi pikemminkin ymmärtää ilmauksena seksuaalisten pyrkimysten kokonaisuudesta.

²⁵ Kun kohteesta tulee mielihyvän lähde, ilmenee liikkeelle paneva pyrkimys lähentää minää kohteeseen, yhdistää se minään; puhumme silloin myös ”viehätystä”, jonka mielihyvää tuottava kohde herättää, ja sanomme ”rakastavamme” kohdetta. Kun sitä vastoin kohde on mielihyvän lähde, ilmenee pyrkimys lisätä sen ja minän välistä etäisyyttä, toistaa sen kohdalla alkuperäistä pakoyritystä suhteessa kiihottavaan ulkomaailmaan. Me koemme kohteen ”luotaantyöntävänä” ja vihaamme sitä; tämä viha voi sitten kohota aggressiotaipumukseksi suhteessa kohteeseen ja pyrkiä tuhoamaan sen.

²⁶ Minä vihaa, inhoaa, vainoaa tuhoamisaikein kaikkia kohteita, joista tulee sille mielihyvän lähteitä riippumatta siitä merkitsevätkö ne sille seksuaalisen tyydytyksen tai itsesäilytystarpeiden täytymisen kieltoa. Kyllä, voidaan väittää, että oikeat esikuvat

vihasuhteelle eivät ole peräisin seksuaalielämästä, vaan minän itsesuojeleminen ja –puolustuksen kehistä.

²⁷ Me näemme sen täyttämien ihmisten kärsivän tuskaa ja kuoleman halukkaasti ja autuaina, ei vastentahtoisesti ja tuskaisesti; he eivät ole ihmisiä, joille elämä ei enää olisi korkea hyvä – miten he muuten voisivat ”uhrata” sen? – vaan ihmisiä, jotka rakastavat sitä korkeana hyvänä, mutta jotain muuta vielä enemmän; he ovat ihmisiä, jotka kärsivät tuskan kokonaan olematta sen suhteen tunnettomia, mutta joiden kohdalla tähän tuskan tuottamaan ”kärsimiseen” liittyy autuutta rakkauden ja uskollisuuden kautta, jotka ilmenevät siinä pyhyytensä tähden. Niiden loiston edessä elämän ilot ja sen kaikki onni ovat vain haalistunutta hyvää ja mitättömyyttä.

²⁸ Jokainen olento pyrkii sitä kohti, mitä rakastaa ja vastustaa sitä, mitä vihaa. Eikä rakastu vasta ryhdyttyään pyrkimään jotakin kohti tai ala vihata vasta ryhdyttyään vastustamaan jotain.

²⁹ Rakkauden olemukseen kuuluu, että sen kohde, se mikä tulee ”annettuna”, on aina *enemmän*, kuin mitä rakastava arvojen tasolla juuri nyt tuntee.

³⁰ Freudilaista yritystä johtaa rakkauden eri lajit yhdestä lajista, jota hän kutsuu ”libidoksi”, on pidettävä läpeensä epäonnistuneena. Ja, kuten osoitimme, yhtä vähän voidaan rakkaus johtaa ylipäätään pelkkään viettiin.

³¹ Hän (Freud) on sanonut aina, että eettiset ja esteettiset vaatimukset johtavat tukahduttamiseen. Ei missään tapauksessa: päinvastoin.

³² Se tulee ainoastaan ja yksistään annettuna aktiensa toteutumisessa.

³³ Puheena olleen valtakunnan ykseys lepää eri perustalla. Se koostuu objektiivisesti lainomaisesta ykseydestä, joka vallitsee arvojen portaittaisessa rakennelmassa. Se ilmaisee molempiin suuntiin, mikä on enemmän ja mikä vähemmän rakkauden arvoista. Se koostuu – olemuksellisten arvojen mukaisesti – tiukkojen lakien mukaan hallitusta portaikosta, joka pysyy jokaisessa tämän loppumattoman prosessin vaiheessa muuttumattomana. Inhimillisen persoonallisuuden puolella tämä ykseys koostuu rakkauden toiminnoista ja potentiaaleissa asuvasta lainomaisuudesta, joka liittyy arvojen ja arvostusten järjestämiseen. Tämä lainomaisuus ohjaa rakkauden aktin suuntautumista asioihin, joissa nämä arvot ja arvostuksen kohteet tulevat mielellemme nähtäviksi.

³⁴ Arvot eivät ole sama asia, kuin hyvä tai päämäärä, ne pikemminkin tekevät hyvistä hyviä ja päämääristä hyviä päämääriä.

³⁵ Eetos on Schelerin mukaan, ... , tosiasiallisten arvostusten, faktisen arvojen järjestykseen asettamisen järjestelmä tiettyssä historiallisessa ajassa ja muissa sosiaalihistoriallisissa yksiköissä

³⁶ Ei siis ole siten, kuin arvojen ja arvostusten tarve teoria (samoin kuin myös erilaiset kansantaloudesta kirjoittavat kirjailijat) esittää, että arvokasta olisi vain se (=x), joka tyydyttää jonkin ”tarpeen”. Se, että joku on arvokasta ei tarkoita sitä, että vain joku puute (siis puutteen kokemisen objektiivinen korrelaatti) sen avulla voitaisiin poistaa, arvotyhjiö niinsanotusti täyttää, tai joku aukko peittää.

³⁷ Todellista, alkuperäistä suhteiden järjestystä, joka vallitsee korkeampien ja alempien olemismuotojen ja arvokategorioiden ja voimien ja valtojen välillä, joissa nämä muodot tulevat todellisiksi, kuvaa lause: ”Alempi on alkuaan vahva, korkein heikko”.

³⁸ Sillä tässä se toimii välineenä, jonka avulla voidaan löytää päämäärätietoisesti toimivan persoonan ytimen tärkeimpien päämäärien yksinkertaisin rakenne. Se on ihmisen järjestäytymättömiltä vaikuttavien moraalisesti relevanttien toimintojen, ilmaisujen, tahtomisen, tapojen, tottumusten ja hengentuotteiden takana. Se on ikään kuin eettinen peruskaava, jonka mukaan subjekti on olemassa ja elää moraalisisessa mielessä.

³⁹ Kenellä on ihmisen ordo amoris, hänellä on koko ihminen.

⁴⁰ Se ei määrää ainoastaan mitä ihminen huomaa ja havaitsee tai jättää huomiotta ja havaitsematta. Se ei ole ns. aktiivista tarkkaavaisuutta, joka voidaan johtaa minään, vaan se on peräisin asioista ja se määrää jopa aineksen, jonka on mahdollista tulla huomion tai havainnon kohteeksi.

⁴¹ Scheler tuo täten painokkaasti esille käsityksensä, jonka mukaan ordo amoris tarkoittaa ihmisen identiteetin lopullista ydintä, jota syvemmälle ei voi mennä.

⁴² Se on elämän kulun mielekkyydessä ilmenevä ihmisen ja maailman sopusointu, joka on täysin riippumaton tahdosta, aikomuksista ja toiveista, mutta myös satunnaisista ulkokohtaisesti reaalisista tapahtumista ja niiden välisistä yhteyksistä ja vuorovaikutuksesta. Sillä yhtä varmasti kuin kohtalo sisältää sen, mitä ihmiselle ”sattuu”, mikä siis toisaalta tapahtuu tahdon ja aikomuksen vaikutuksesta, yhtä varmasti se sisältää vain sen mikä tapahtuessaan voi tapahtua vain tälle yhdelle moraaliselle subjektille.

⁴³ Moraalisen maailmankaikkeuden olemukseen kuuluu, nimenomaan silloin kun se toteutuu täydellisimmällä mahdollisella tavalla, että se tulee esille loputtomissa, yksilöllisissä, ainutkertaisissa arvostuksissa, persoonien kasvamisessa ja esinemaailman tuottamisessa. Nämä kaikki tosin toteutuvat objektiivisen hyvän kehyksissä, mutta sarjana historiallisesti ainutkertaisia olemisen ja tekemisen hetkiä, joilla jokaisella on tietyn päivän ja hetken vaatimuksensa. Kaikkia ihmisiä, kansoja ja kaikenlaisia ihmisten yhteenliittymiä koskevien täydellisten ja yhtenäisten mittapuiden laatiminen olisi erehdys, erehdyistä ei ole mittapuiden erilaisuus.

⁴⁴ Yksilöllinen kutsumus on siis se epämääräinen tai selkeä omien projektien ja hankkeiden sekä maailmasuhteiden merkitysrakennetta koskeva tietoisuus, jonka ihminen tahtoisi itselleen. Hän ymmärtää tämän kautta edessä olevat tehtävänsä ja velvollisuutensa ja sen, että hänet on ”kutsuttu” täyttämään ne.

⁴⁵ Kun vain erotellaan tarkasti itse arvokvaliteetit asia-arvoista ja tarkoitussyhteyksistä, joissa ne ja niihin liittyvät järjestyksenasettamisen lait kulloinkin tulevat esille historiassa, osoittautuvat sellaisten arvojen sisältö ja keskinäinen järjestys riippumattomiksi historiallisesta vaihtelusta – miten paljon tahansa mahdollisesti edelleen uusia arvoja ja järjestyksenasettamisen lakeja tuleekin jo annettujen lisäksi esille.

⁴⁶ ...yhtä vähän kuin geometrian erilaisten, uusien lauseiden keksimisen myötä toisistaan selkeästi poikkeavien aksioomasysteemien keksiminen suhteellistaa itse geometriaa missään määrin.

⁴⁷ Tietyn ajan ”etiikalla” (laajimmassa mielessä) ymmärrämme emotionaalisissa intentioissa itsessään annettuina tulevia arvoja ja arvojärjestyssuhteita sekä niille perustuvia arviointi- ja normittamisperiaatteita koskevia perusteltuja ja kielellisiä muotoiluja, ...

⁴⁸ Mutta mikä muodostaa arvoasiantilan eettisen ytimen on tosiasiaa ihmisen tahdon intentio, joka suuntautuu toisen ihmisen persoona-arvon mitätöimiseen.

⁴⁹ Ja lauseet ovat a priori ”tosia”, sillä tosiasiat, joissa ne saavuttavat täyttymyksensä, ovat ”a priori” annettuja.

⁵⁰ Koska siis kaikki moraalinen asennoituminen rakentuu moraaliselle oivallukselle, täytyy kaiken etiikan puolestaan palautua moraaliseen tietoon perustuville tosiasioille ja niiden välisille suhteille. Sanon ”palautua”! Sillä moraaliiin liittyvä tieto tai oivallus itse eivät ole ”etiikka”. Etiikka on pikemminkin moraalisen tiedon piirissä annettuna tulevan tiedon arvostelukykystä muotoilua. Ja se on filosofista etiikkaa, kun se rajoittuu siihen aprioriseen sisältöön, jonka moraalitieto selkeästi annettuna sisältää.

⁵¹ On olemassa alkuperäistä, intentionaalista tuntemista.

⁵² Ja tämä järjestys ja tämän kokemuksen lajin lait ovat yhtä täsmällisiä, tarkkoja ja ilmeisiä kuin vastaavat logiikan ja matematiikan lait; so. on olemassa selviä yhteyksiä ja ristiriitoja arvojen ja arvostamisten välillä sekä niille rakentuissa järjestykseen asettamisen, jne.

akteissa. Näiden perusteella moraalisten päätösten ja niihin johtavien lakien perustelu on mahdollinen ja välttämätön.

⁵³ Rakkaus ja viha muodostavat lopulta korkeimman tason intentionaalisessa emotionaalisessa elämässämme. Rakkaudessa olemme etääntyneet kaikkein kauimmaksi kaikesta tilapäisestä. ... Rakkaudessa ja vihassa henkemme tekee jotain paljon suurempaa kuin ”vastaa” jo tunnettuihin ja satunnaisesti preferoituihin arvoihin. Rakkaus ja viha ovat enemmän akteja, joissa mahdollisesti olemustiedolle avoin arvomaailma ... joko laajenee tai kaventuu.

⁵⁴ Jokainen on vapaa kuuntelemaan omantuntonsa ääntä kysymyksissä, joiden ratkaisu ei määräydy (ja joiden luonteen vuoksi ei voi määräytyä) yleispätevästä osasta intuitiivisesti oivalletuja arvolauseita ja niille rakennetuista normeista.

⁵⁵ Hänelle harjoitus moraalisisessa toiminnassa on moraaliopin ymmärtämisen ensimmäinen edellytys.

⁵⁶ ... kaikki henki on myös välttämättä ”persoonallista”, ja idea ”persoonattomasta hengestä” on mieletön.

⁵⁷ Jos mielenlaatu olisi vain yksittäisiä toimia, olisi epäilemättä mahdollista vaikuttaa siihen kasvatuksen kautta, jopa ajan mittaan ”tehdä” se – johonkin ennalta toivottuun muotoon. Mutta koska se on enemmänkin se, mikä säätelee toimia, ja säätelee niitä sielläkin, missä niiden on määrä kätkeä mielenlaatu, on sellainen yritys järjetön. Ja pitää paikkansa, mitä Kant sattuvasti huomautta, että ”hyvät aikeet, jotka ovat huonolle mielenlaadulle oksastetut” tuottavat ”pelkkää varjoa”.

⁵⁸ Yksittäinen ihminen voi olla persoona vasta tietyllä kehitystasellaan. Lapsi antaa vaikutelman minuudesta, sielukkuudesta, omaan itseensä liittyvästä tietoisuudesta, mutta ne eivät vielä tee siitä moraalista persoona.

⁵⁹ Velvollisuudesta tapahtuvan tahtomisen olemukseen kuuluu sen takia, että se ikään kuin leikkaa harkintaa, joka on suuntautunut moraalisen oivalluksen mukaan tai ainakin tapahtuu siitä riippumatta. Siihen sisältyvä pitäminen ei perustu selvään ja yksiselitteiseen tahtomiseen ja toiminnan arvon tuntemiseen, vaan elämys, joka syntyy ikään kuin sokeasta sisäisestä komennnosta, on siihen liittyvä ”välttämättömyys”.

⁶⁰ Vain hyvä on onnellinen.

⁶¹ Vain onnellinen toimii hyvin. Onni ei siis ole missään tapauksessa ”hyveen palkka”, yhtä vähän kuin hyve on väline onnen saavuttamisessa. Mutta se on hyvinkin hyveen juuri ja lähde, lähde, joka itse kuitenkin on vain seuraus persoonan sisäisestä olemuksellisesta hyvyydestä.

⁶² Katumus on pikemminkin päämäärätietoista mielen liikettä syyllisyyden edessä, ja sen syyllisyyden perusteella, joka on kerääntynyt ihmiseen. Tämän ”liikkeen” päämäärä on syyllisyyden vaikutusten jatkumisen emotionaalinen kieltäminen ja vallan nujertaminen, salainen pyrkimys syöstä ne ulos persoonan ytimestä ja tehdä persoona ”terveeksi”.

⁶³ Pikemminkin on ihmisen korkealle moraalille luonteelle ominaista, että hänen jo ehdottomat ja automaattiset pyrkimystensä esiintymiset ja arvot, joihin ne ”kohdistuvat”, esiintyvät järjestykseen asettuneina ja että se – mitattuina sisällöllisten arvojen objektiivista arvojärjestystä vasten – tuo esille sisältöjä, jotka ovat jo suurelta osin tahdolle muovattuja.

⁶⁴ ... se, joka vastustaa hyvää vähiten, on paras.

⁶⁵ Että tämän koko universumin lopullinen mielekkyys ja arvo viimekädessä on mitattavissa yksinomaan persoonien puhtaassa olemisessa (ei suorittamisessa) ja mahdollisimman täydellisessä hyvänä olemisessa, rikkaimmassa täyteydessä ja täydellisimmässä kehityksessä, puhtaimmassa kauneudessa ja sisäisessä harmoniassa, persoonien, joita kohti kaikki maailman voimat keskittyvät ja kohoavat, tämä on jopa olennaisin ja tärkein lause, jonka tämä teos haluaisi mahdollisimman täydellisesti perustella ja välittää.

⁶⁶ ... arvojen summa, jota hänenn ominaisuutensa ja toimensa meille merkitsevät, kun tarkastelemme niitä eriteltyinä ja laskemme yhteen niihin suuntautuvat mieltymyksen

aktimme, ei likimainkaan kykene kattamaan rakkauttamme persoonaa kohtaan. Jäjelle jää aina ”perustelematon” ylimäärä. (Sama pätee luonnollisesti myös vihan kohdalla.)

⁶⁷ Mitä ... yksistään voidaan alunperin nimittää ”hyväksi” ja ”pahaksi”, siis se mikä ennen kaikkia yksittäisiä akteja ja niistä riippumattomasti kantaa sisällöllistä ”hyvän” tai ”pahan” arvoa, se on ”persoonaa”, persoonan itsensä oleminen, niin että kantajan näkökulmasta voimme samantien antaa määritelmän: ”Hyvä” ja ”paha” ovat persoona-arvoja.

⁶⁸ Vain se joka tahtoo menettää itsensä, voittaa itsensä.

⁶⁹ Moraalisessa ”ihanteessa” pitäisi siis – ilman että loukataan yleispätevää, persoona-arvon ideasta ylipäättään alkunsa saavaa normijärjestystä – jokaiseen persoonaan, muutoin samoissa orgaanisissa, psyykkisissä ja ulkoisissa oloissa, suhtautua jokaisen toisen persoonan taholta eettisesti erilaisena ja eriarvoisena.

⁷⁰ Meille persoona on yksinomaan perimmäinen arvonkantaja, mutta ei missään mielessä arvojen säätäjä.

⁷¹ ... jokaisen etiikan, joka tahtoi mitata ihmisen moraalista arvoa sen perusteella, mikä suhde yksilöllä on yhteiseen historialliseen hyvien maailmaan tai yhteiseen tahtoon tai yhteiseen logokseen, täytyy olla väärä ja harhainen. Jokainen sellainen etiikka näkee alun alkuaan vain puolet ihmisestä ja antaa – sovellettuna – välttämättä täysin väärän kuvan faktisesta arvojaosta.

⁷² Tämä periaate sanoo, että kaikki rajallisten persoonien vieraisiin arvoihin ja epäarvoihin kohdistuva lopullinen tuomitseminen on itsessään mieletöntä. Sillä heiltä puuttuu välttämättä tieto toisen intiimistä persoonasta, joka olennaisesti kuuluu moraalisten arvojen kantajien joukkoon.

⁷³ Tässä autonomian kaksinaisessa merkityksessä moraalisesti relevantin olemisen ja tahtomisen arvon voi ylipäättään omistaa vain autonominen persoona ja hänen aktinsa. Missään tapauksessa autonominen persoona ei siis sinänsä vielä ole hyvä persoona. Autonomia on ainoastaan edellytys persoonan moraaliselle relevanssille; ja hänen akteilleen sikäli kuin ne ovat laskettavissa hänen akteikseen.

⁷⁴ Hyvän pitää olla olemassa.

⁷⁵ Se on suhde, jossa olevan olemus tulee osaksi toista olevaa ilman, että tämä olemus muuttuu millään tavalla. ”Tiedetty” tulee osaksi ”tietävää”, mutta ei tässä yhteydessä mistään näkökulmasta edisty tai muutu.

⁷⁶ Siitä, mikä aikaisemmin oli asia, tulee nyt asioita koskeva ajattelun muoto.

⁷⁷ Sivistys on siis olemisen kategoria, ei tietämisen tai kokemuksen. Sivistys – se on ihmisten yhteisen olemisen toteutunut hahmo tai muoto; ei kuitenkaan siten kuin patsaan tai kuvan muoto, aineellisen materiaalin muoto tai hahmo, vaans e on elävän kokonaisuuden hahmottumista ja kehitystä ajassa, kokonaisuuden, joka ei koostu mistään muusta kuin kulumisista, prosesseista, akteista.

⁷⁸ Kaikilla normeilla on arvo ja epäarvo sen mukaan onko ne asettanut persoona mahdollisesti positiivisesti vai negatiivisesti esikuvallinen; mutta esikuvasisällön positiivisuus tai negatiivisuus määräytyy sen henkilön positiivisesta tai negatiivisesta arvo-olemuksesta, joka toimii esikuvana.

⁷⁹ Me ”seuraamme” pyrkien ja tahtoen persoonaa, jota rakastamme – mutta ei päinvastoin.

⁸⁰ Esikuva on sisältönsä mukaisesti strukturoitu arvotila ykseydenmuodossa olevassa persoonakokonaisuudessa, strukturoitu, tiettyjen arvojen oleminen persoonamuodossa, mutta joka on sisältönsä esikuvallisuuden vuoksi tälle sisällölle perustuvan pitämisvaatimuksen ykseys.

⁸¹ Ne rakentavat persoonakeskusta jo ennen kuin se tahtoo sitä tai tätä. Esikuvat määräävät myös mahdollisen tahtomisemme ja toimintamme liikkumatilan. Me tulemme heidän kaltaisikseen itse olemisessamme rakastaessamme heitä.

